اِسلام

اور

مذاہبِ عالم

ایک تقابلی مطالعہ

محمد مظہر الدین صدیقی



بسم اللہ الرحمن الرحیم

اسلام اور مذاہب عالم

اسلام اور مذاہب عالم

تقابلی مطالعہ

محمد مظہر الدین صدیقی

ادارۂ ثقافت اسلامیہ
۲۔ کلب روڈ، لاہور

عنوان: اسلام اور مذاہب عالم

مصنف: محمد مظہر الدین صدیقی

گیارہواں ایڈیشن: 2014ء

ناشر: قاضی جاوید
ناظم، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

مطبع: مکتبہ جدید پریس، لاہور

قیمت: 200 روپے

یہ کتاب اکادمی ادبیات پاکستان اور حکومتِ پنجاب کے محکمہ اطلاعات و ثقافت کے تعاون سے شائع کی گئی ہے۔

دیباچہ

یہ کتاب مذاہب عالم اور اسلام کا ایک تقابلی مطالعہ ہے جس سے معلوم ہوگا کہ انسان کے مذہبی افکار کی تشکیل ایک عرصۂ دراز سے جاری ہے اور مذہبی تصورات میں مسلسل ارتقا اور اصلاح ہو رہی ہے۔ کسی زمانے میں ایسا نہیں ہوا کہ انسان کے معاشرے، سیاست اور علمی ترقیوں کا اثر مذہبی افکار پر نہ ہو یا قوموں کے میل جول اور تہذیبوں کے امتزاج سے ایک مذہب نے دوسرے مذہب کا اثر نہ قبول کیا ہو۔ اس کتاب سے یہ بھی ظاہر ہوگا کہ مذہب کل زندگی ہے نہ کہ زندگی کا ایک شعبہ۔ ساری حیاتِ معاشری ایک وحدت ہے۔ اس کو الگ الگ خانوں میں تو تقسیم کیا جا سکتا ہے، مگر یہ تقسیم قطعی اور آخری نہیں ہو سکتی، بلکہ ہر شعبۂ حیات کا ایک دوسرے سے متاثر ہونا لازمی ہے۔ سیاسیات، معاشیات، فلسفہ، مذہب ــــ یہ سب ایک دوسرے سے اثر پذیر ہوتے رہتے ہیں، لیکن ان میں سب سے زیادہ قوی اور موثر حقیقت کا وہ نظریہ اور فطرت کا وہ تصور ہے جو انسان کائنات کے بالمقابل قائم کرتا ہے۔ پھر اگر مذہب بھی کائنات کا ایک تصور پیش کرتا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ زندگی کے دوسرے شعبے اس سے متاثر نہ ہوں؟ پس معلوم ہوا کہ مذہب اور سیاست یا مذہب اور معاشیات کی مکمل علیحدگی ممکن نہیں۔ البتہ یہ سمجھنا بھی غلط ہوگا کہ یہ سب شعبے ایک ایسی وحدت ہیں جن میں کوئی فرق و اختلاف نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جزئیات اور تفاصیل میں تو تمام شعبہ ہائے حیات الگ الگ ہیں مگر اصولی اور کلی مسائل میں یہ سب ایک نقطے پر جمع ہوتے ہیں اور سب کا آخری مدار وہی تصور ہے جو انسان حقیقتِ حیات اور فطرت کے بارے میں قائم کرتا ہے۔

اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوگا کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقا کی فیصلہ کن منزل تھی۔

اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یک جا کر کے اپنی وحدت میں سمولیا۔ اس لیے ہر مذہب اور ہر مکتبِ خیال میں جتنی صداقت ہے وہ اسلام میں موجود ہے، بلکہ اسلام نے اس میں مزید اضافے کیے۔ اس لحاظ سے یہ انسان کا سب سے ترقی یافتہ مذہب ہے۔

لیکن اسلام کے ظہور وعروج سے مذہبی ارتقا کا سلسلہ بند نہیں ہوا۔ انسان کے مذہبی افکار وتصورات میں اب بھی مسلسل ارتقا جاری ہے اور ہمیشہ جاری رہے گا۔ خود اسلامی افکار بھی مختلف ارتقائی منازل سے گزرتے رہے ہیں۔ یہ انسان کی عین فطرت ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔ اسلام نے چند بنیادی اور اصولی امور کی طرح ڈال دی اور چند حدود متعین کر دیں۔ ان کے اندر جو بھی تبدیلیاں واقع ہوں گی وہ عین مقتضائے اسلام ہیں۔ ان سے باہر جو تغیرات ہوں گے وہ مزاجِ اسلام کے خلاف ہوں گے۔ اسلام جزئیات وفروعات کا نام نہیں، اصول وکلیات کا نام ہے۔ ان اصول وکلیات پر ہر زمانے میں زندگی اور معاشرے کی نئی تشکیل ہوگی۔ جزدی احکام اور فروعی قوانین بدلتے جائیں گے، لیکن اگر اسلام کے بنیادی افکار اور عمومی تصورات محفوظ ہیں اور یہ تمام تبدیلیاں انہی کے اندر واقع ہوں تو اس سے اسلام کو کوئی صدمہ نہیں پہنچ سکتا، بلکہ یہ اس کی قوت اور زندگی کی علامت ہوگی۔ اس لحاظ سے ہمارے قدامت پرست طبقے کا موقف بھی غلط ہے جو جزئیاتِ دین اور تفصیلی احکام کو عین اسلام قرار دیتا ہے اور لادینی طبقات کا یہ ادعا بھی غلط ہے کہ اسلام صرف چند عقائد، عبادات اور رسمی امور سے بحث کرتا ہے، باقی زندگی اور معاشرے کی تشکیل سے اسے کوئی سروکار نہیں۔ اسلام کی اصولی ہدایات اور بنیادی اقدار کو معاشرے اور قوانین کی تشکیل میں ہمیشہ فیصلہ کن مقام حاصل رہے گا، جب تک مسلمان واقعی مسلمان ہیں۔

(محمد مظہر الدین صدیقی)

فہرست مضامین

(۱)

ہندو مذہب

امتیازی خصوصیات۔ ہندو مذہب کا بانی کوئی ایک فرد نہیں۔ زردشت، موسیٰ اور عیسیٰ کی مانند ہمیں کوئی ایسی شخصیت نہیں ملتی جس کو ہندوؤں کا رہنما قرار دیا جاسکے یا جس کو اس مذہبی نظام میں مرکزی اہمیت حاصل ہو۔ اسی طرح ہندوؤں کی مذہبی کتابوں کو بھی کسی ایک شخصیت کی جانب منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ زمانۂ مابعد میں بعض ممتاز مذہبی اشخاص منظرِ عام پر آتے لیکن ہندو مذہب کے ابتدائی مدارج پر لاشخصیت کا ٹھپہ لگا ہوا ہے۔ چوں کہ ہندوؤں کے مذہبی نظام کی تشکیل میں لاتعداد اشخاص کا حصہ ہے اس لیے اس میں کوئی واحد عقیدہ، مذہبی قانون یا رسوم وشعائر کی کوئی یکسانیت نہیں ملتی۔ عقائد کی گوناگونی، طریق عبادت کے اختلافات اور معبودوں کی کثرت کے باعث یہ مذہب ایک گنجان جنگل کی طرح معلوم ہوتا ہے جس میں ہزاروں راستے نکلتے ہوں لیکن کوئی راستہ صاف اور سیدھا نہ ہو۔

پھر بھی ہندو مذہب کا ایک مشترک عقیدہ جو ہندو ذہن پر عام طور پر سے حاوی ہے تناسخ اور حلول کا نظریہ ہے جس کا ہمہ اوستی فلسفے سے گہرا تعلق ہے۔ قدیم ویدک عہد میں یہ عقیدہ ناپید تھا۔ اس زمانے تک ہندو اپنی مادی ارضی زندگی کے بارے میں ایک پُرامید نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ موت کے بعد زندگی کا یہ سلسلہ دائمی طور پر جاری رہے گا۔ ان کا خیال تھا کہ نیک انسان موت کے بعد بہشت میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں انھیں کامل راحت وسکون حاصل ہوتا

ہے اور بدکردار اشخاص کو دوزخ کے مصائب بھگتنے پڑتے ہیں۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد ہندوؤں کی یہ رجائیت ختم ہوگئی اور کسی نہ کسی وجہ سے یہ عقیدہ پیدا ہوگیا کہ موت کے بعد ایک نئی ارضی زندگی کا آغاز ہوتا ہے جس میں انسان کو اپنے گزشتہ جنم کے اعمال کا نتیجہ بھگتنا پڑتا ہے اور یہ سلسلہ تا ابد جاری رہتا ہے۔ اس عقیدے نے ہندو ذہن کو ہمیشہ کے لیے پست کر دیا۔ اس پر ایک مایوسانہ افسردگی طاری ہوگئی۔ نیز اسی عقیدے سے تقدیر پرستی کا روگ بھی پیدا ہوا، کیونکہ انسان کی قسمت اس کے گزشتہ جنم کے اعمال سے متعین ہو جاتی ہے اور اس کی اپنی کوشش سے نہیں بدل سکتی۔ یہ تصور انسان کے لیے کتنا ہیبت ناک ہوگا کہ اس کو آدمیوں اور جانوروں اور پودوں کی شکل میں ہر بار ایک نیا جنم لینا ہوگا اور وہ کتنے ہی نیک اعمال کرے لیکن اس دنیا کے بکھیڑوں اور مصیبتوں سے اس کی نجات کا کوئی امکان نہیں، یہاں تک کہ دیوتاؤں کو بھی اپنے نئے جنم میں زندگی کے پست تر مدارج سے گزرنا پڑے گا۔

ہندو مذہب میں معبودوں کی کثرت کا اس کے ہمہ اوستی نظریے سے گہرا تعلق ہے۔ ہمہ اوستی عقیدہ یہ ہے کہ تمام دیوتا اور دیویاں اور سارے مظاہرِ فطرت مثلاً ہوا، آگ، پانی، دریا، زلزلے اور وبائیں ایک واحد قوتِ حیات کے مختلف ظہوروں کا نتیجہ ہیں۔ خود انسان ایک ظرف ہے جس میں یہ قوتِ حیات رواں دواں ہے۔ فطرت اور خدا ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں، اس لیے فطرتِ ذی حیات یا بے جان فطرت کی پرستش خدا کی پرستش ہے۔

موجودہ ہندو مذہب پرانوں Puranas پر مبنی ہے۔ یہ قدیم مذہبی نوشتے ہیں جن میں تخلیقِ عالم کے متعلق بہت افسانے درج ہیں۔ ہندوؤں کے بڑے بڑے دیوتا تین ہیں: برہما، وشنو اور شیوا۔ ان کے تحت لاتعداد دیویاں ہیں۔ برہما عالم کا خالق اور قائم بالذات ہے۔ یہ اس تخلیقی شعور کا حامل ہے جس نے عالم کو عدم سے پیدا کیا لیکن اس کی حیثیت ایک فلسفیانہ تصور سے زیادہ نہیں۔ وہ صرف کائنات کے لیے ایک نقطۂ آغاز کا کام دیتا ہے لیکن نظامِ عالم کے ایک مرتبہ جنبش میں آنے کے

بعد اس کے ساتھ اس کا کوئی زندہ تعلق نہیں رہتا۔ اس لیے ہندوؤں میں اس کی عبادت قریب قریب معدوم ہے۔ اصل ہندو معبود وشنو اور شیوا ہیں۔ ہندوؤں کو اس لحاظ سے دو گروہوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ایک وشنو کے پرستار اور دوسرے شیوا کے پرستار۔ ان میں سے وشنو کی اہمیت زیادہ ہے۔ وہ اشیا کی بقا اور حفاظت کا ذمے دار، اور اس کی زوجہ لکشمی دولت و ثروت اور عیش و فراوانی کی نمایندہ ہے۔ تصاویر اور مجسموں میں اس کا مرقع اس طرح آراستہ کیا گیا ہے کہ گویا وہ ایک ابدی سکون و راحت میں گم ہے۔ ہندوؤں کے یہاں الوہیت کی یہ امتیازی خصوصیت ہے کہ وہ حرکت کے بجائے سکون کی مظہر ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مذہب میں تخلیق و تعمیر اور جد و جہد کا کوئی مقام نہیں۔ برہما کے برعکس وشنو کو انسانی دعاؤں، عبادتوں اور منتوں سے حرکت میں لایا جا سکتا ہے اور زندگی کے نازک موقعوں پر اسے عالمِ مادی میں نزول پر آمادہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ نزول حلول کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی یہ معبود کسی بڑے انسان کی شکل میں نمودار ہو کر معجزانہ کارنامے انجام دیتا ہے۔ رام اور کرشن اسی معبود کے اوتار تھے، یعنی دونوں میں خود وشنو مجسم ہو گیا تھا۔ تجسم کے نظریے کے باعث ہندو مذہب اپنے معبودوں کو دنیوی امور و واقعات کی کشاکش میں آسانی سے کھینچ بلا سکتا ہے۔ کسی بڑے سورما یا قومی ہیرو کے کارناموں کی توجیہ کا یہ ایک عام طریقہ ہے کہ اس کو وشنو کا مظہر قرار دیا جاتے، یعنی یہ فرض کر لیا جاتے کہ وشنو کی روح اس کے جسم میں حلول کر گئی ہے، لیکن وشنو صرف انسانوں کے جسم میں ہی حلول نہیں کرتا بلکہ وہ جانوروں اور پودوں کی شکل بھی اختیار کر سکتا ہے، مثلاً وہ کبھی کچھوا بن سکتا ہے، کبھی مچھلی کی ہیئت میں ظاہر ہو سکتا ہے اور کبھی کیڑوں مکوڑوں میں ظہور کر سکتا ہے۔ برہمنوں نے اس عقیدۂ حلول کا بہت مفید استعمال کیا۔ جن غیر ہندو وحشی قبائل اور دور دراز علاقوں کی آبادیوں کو وہ ہندو مت میں داخل کرنا چاہتے ان کے دیوتاؤں اور دیویوں کو وشنو کا مظہر قرار دے کر انھیں اپنے مذہبی نظام میں جگہ دے لیتے۔

شیوا ایک دوسرے اصول کا نمائندہ اور وشنو کی عین ضد ہے۔ وہ زندگی کی پرانی شکلوں کو مٹاتا اور نئی صورتیں پیدا کرتا ہے۔ وہ تعمیر و تخریب کی تمام قوتوں کا مالک اور فطرت کی ساری کارروائیوں کا نگران کار ہے۔ وہ ہزاروں انسانوں کو امراض، وباؤں، زلزلوں اور طغیانیوں کے ذریعے موت کے گھاٹ اُتارتا اور اُن کی جگہ لاکھوں نئے انسان پیدا کرتا ہے۔ اس کی سرپرستی میں ہندو عابد و زاہد ریاضت کی بڑی بڑی مشقتیں اٹھاتے اور نفس کشی اور رہبانیت کے مدارج طے کرتے ہیں۔ ہندوستان کے اکثر سنیاسی، فقرا اور درویش اس دیوتا کے پرستار ہیں۔ اس کے نام سے جو مندر مخصوص ہیں ان میں ہزاروں جانوروں کی قربانی دی جاتی ہے۔

تناسخ کے عقیدے کے باعث ہندو ذہن جسمانی زندگی سے گھبراتا اور حسیات و تجربات کی زندگی سے گریز کرتا ہے۔ اس کا مقصودِ حیات یہ ہے کہ وہ تمام خطرات اور آلام سے نجات حاصل کرے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ جنت کے سکون کو بھی پُرخطر سمجھتا ہے کیونکہ جنتی انسان بھی روحانی حیثیت سے تنزل میں مبتلا ہو سکتے ہیں، جیسے کہ ابلیس کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے وہ ایک ایسے عالم کا متلاشی ہے جہاں رنج و راحت اور مسرت و الم کے امکانات بالکل ناپید ہوں اور انسان ایک ابدی بے خواب نیند میں سو جائے۔ اس فلسفۂ زندگی نے ہندو قوم میں بے عملی پیدا کر کے اس کے اندر جد و جُہد اور کشمکشِ حیات کی قابلیت فنا کر دی۔

تاریخی ارتقا۔ ہندو مذہب کا آغاز ویدوں کے عہد سے ہوتا ہے جن کا زمانہ ۱۵۰۰ قبل مسیح کا تھا۔ جب ہندو آریا پہلے پہل ہندوستان میں داخل ہوئے تو ان کے مذہبی تصورات نہایت سادہ تھے۔ انہی تصورات و عقاید کو ویدوں میں مدوّن کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں ایک مخصوص مذہبی طبقہ یعنی برہمنوں کی مذہبی سیادت قائم ہو گئی تھی اور انھوں نے اپنی سیادت کے جواز میں جو مذہبی کتابیں ترتیب دیں انھیں برہمنا کہا جاتا ہے۔ برہمنا کا بدھ مت اور جین مت کی کتابوں سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان میں واقعات و حالات کو توڑ مروڑ کر بیان کیا گیا ہے اور قدیم

ویدی عقاید میں اس طرح ترمیم کی گئی ہے جس سے برہمنوں کی پیشوائی کا تسلسل ثابت ہو۔ اس لیے ان کتابوں میں ہندو مذہب کی صحیح نمایندگی نہیں کی گئی ہے، کیونکہ ان سے پڑھنے والے پر یہ اثر پیدا ہوتا ہے کہ برہمنوں کو قدیم زمانے سے مذہبی پیشوائی کا درجہ حاصل تھا۔ جین مت اور بدھ مت کی صورت میں جو نئی مذہبی تحریکیں پیدا ہوئیں انھیں برہمناؤں میں بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہے، گویا کہ ہندو مذہب کے تاریخی تسلسل میں کوئی خلا نہیں پیدا ہوا۔ اسی طرح ان مذہبی کتابوں میں ہندوستان پر یونانیوں سیتھی اقوام اور ہنوں کے حملہ کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔

ویدک دھرم۔ ویدوں میں ان بڑی بڑی ارواح کو الوہیت کا جامہ پہنایا گیا ہے جو فطرت اور اس کے مظاہر و قویٰ کی نگران ہیں۔ لیکن ارواحِ سفلی کا، جن سے لوگ ڈرتے تھے اور جنھیں راضی رکھنے کے لیے وہ پوجا پاٹ کرتے تھے، ویدوں میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ ویدک مذہب میں ہر اس شے کو معبود قرار دیا جاتا تھا جس سے انسانی ذہن پر ہیبت طاری ہو جائے یا جس سے خوف اور اُمید کے جذبات وابستہ ہو جائیں۔ زمین، آسمان، پہاڑ، دریا، پودے قابلِ پرستش سمجھے جاتے تھے گھوڑوں، گایوں، پرندوں اور دوسرے جانوروں سے بھی مرادیں طلب کی جاتی تھیں، یہاں تک کہ خود انسان کی بنائی ہوئی اشیا مثلاً ہتھیار، طبل اور ہل وغیرہ کی عبادت بھی کی جاتی تھی۔ ویدوں میں جادو اور سحر کے متعلق کوئی عقیدہ نہیں ملتا، لیکن الفاظ اور عبارات کی سحر انگیز تاثیر کا خیال ضرور موجود ہے۔

آریائی عقاید اور تہذیب پر بیرونی اثرات۔ اب یہ خیال مستحکم ہوتا جا رہا ہے کہ آریاؤں کے مذہبی عقاید اور طریقِ عبادات بیرونی اثرات سے بالکل محفوظ نہ تھے۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ بابل کے مذہبی تصورات آریاؤں پر اثر انداز ہوتے ۔ ۲۰۰۰ قبل مسیح میں بابل کی حکومت پورے مغربی ایشیا میں پھیل گئی، اس لیے یہ قرینِ قیاس ہے کہ اس کا اثر ہندوستان پر بھی پڑا ہوگا۔ بابل میں امراض کو دفع کرنے کے لیے جو منتر پڑھے جاتے تھے ان کا سراغ ہندوستان میں بھی ملتا ہے۔ اسی طرح ٹیکسلا میں

یہ رسم تھی کہ جو لڑکیاں شوہر تلاش کرنے میں ناکام رہتیں انھیں بازار میں لاکر بیچ دیا جاتا۔ یہ رسم بھی بابل میں رائج تھی۔ کہا جاتا ہے کہ عمارتوں میں اینٹوں کا استعمال بھی بابل کی تعمیری روایات کا اثر ہے۔

ایرانی مذہب اور تہذیب اور ویدک عہد کے مذہبی عقاید میں جو گہری مماثلت پائی جاتی ہے اس کا سبب ان دونوں قوموں کی ابتدائی وحدت ہے جبکہ آریا وسط ایشیا میں مقیم تھے۔ اوستا اور رگ وید کے مذہبی صنمیاتی افسانے اور پرستش کے طریقے ملتے جلتے ہیں۔ اگر اوستا کی قدیم کتابیں جو زردشت سے پہلے موجود تھیں، دستیاب ہو سکتیں تو اس مماثلت کا رنگ اور زیادہ گہرا نظر آتا لیکن زردشت کی مذہبی اصلاحات کے باعث ایرانیوں کی صنمیات Mythology ضائع ہو گئی۔ بہرحال ایک زمانے میں سندھ، مغربی پنجاب اور راجپوتانے کا علاقہ ایرانی سلطنت میں شامل تھا۔ اس لیے ایرانی عقاید اور مراسم کا اثر ہونا لازم ہے۔ سکندر کے یونانی جانشینوں کے عہد میں بہت سے ایرانی ہندوستان میں آکر بس گئے جو سورج کی پرستش کرتے تھے اور برہمنوں نے انھیں اپنے مذہبی نظام میں داخل کر لیا۔ انہی کے اثر سے ہندوستان میں سورج اور آگ کی پرستش کا آغاز ہوا۔

ویدک مذہب کی ایک خصوصیت ارواح پرستی Animism ہے۔ اس کا مرکزی تصور یہ ہے کہ عالم میں ایک یا بہت سی طاقتیں کارفرما ہیں۔ یہ طاقتیں جنگلوں، پہاڑوں، دریاؤں اور بڑے بڑے درختوں کو اپنا مسکن بناتی ہیں۔ ان میں خیر کی بہ نسبت شر کی صلاحیت زیادہ ہے۔ اس لیے انھیں راضی رکھنا ضروری ہے۔ کچھ عرصے بعد جب تجسیم کا زور شروع ہوا اور شخصی دیوتاؤں کا عقیدہ رائج ہوا تو ان روحوں کو شعبہ جاتی دیوتا قرار دیا گیا اور ان کے نام پر الگ الگ مندر تعمیر کیے گئے جہاں انھیں راضی رکھنے کے لیے نذرانے اور تحائف پیش کیے جاتے تھے۔ کچھ اور روحوں کو جو شر پسندی کی صفت نہیں رکھتی تھیں اعلیٰ قسم کے دیوتاؤں میں بدل دیا گیا۔ یہ ہستیاں انسان کی محافظ، سرپرست اور مددگار قرار پائیں لیکن ان کی پرستش بہت محدود تھی۔ ویدوں کے راگوں

میں وحدانیت کا تصور بھی موجود ہے کیونکہ ان میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ مختلف دیوتا اور دیویاں ایک ہستیِ واحد کے مظاہر ہیں۔ ویدک عہد کے اختتام پر اور بالخصوص برہمنا کی مذہبی کتب میں پراجپتی کے متعلق یہ عقیدہ ملتا ہے کہ وہ تمام دیوتاؤں اور دیویوں کا باپ اور سردار ہے۔ اپنشد میں یہی عقیدہ برہمنا کی صورت میں موجود ہے کیونکہ برہمنا کو روحِ عالم یا ہستیِ مطلق قرار دیا گیا ہے۔

ویدوں سے لے کر برہمنا تک:۔ ویدوں کے مذہبی اشعار کا لب و لہجہ انبساط اور اُمید کے جذبات کا آئینہ دار ہے۔ بڑے بڑے دیوتا اپنے پرستاروں کے دوست اور مددگار ہیں۔ وہ ہندو آریاؤں کو ہندوستان کے اصلی باشندوں پر فاتح رکھتے ہیں اور لڑائیوں میں ان کی نگہبانی اور رہ نمائی کرتے ہیں۔ دنیا کی تمام برائیاں اور خباثتیں جناتی ہستیوں کی پیدا کردہ ہیں جن کے خلاف دیوتا نبرد آزما رہتے ہیں۔ لیکن اس کے بعد برہمنا کا عہد (۸۰۰ - ۵۰۰ قبل مسیح) شروع ہوتا ہے اور اب ہندو آریاؤں کے تصورات و احساسات میں ایک بنیادی تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ ہندو ذہن پر مایوسی اور افسردگی طاری ہو جاتی ہے۔ یہ تبدیلی آب و ہوا کے اثرات کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اب ہندو آریا پنجاب کے علاقے سے گزر کر گنگا جمنا کے دوآبہ میں داخل ہو چکے تھے، جہاں کی آب و ہوا میں نمی زیادہ ہے، یا اس کی وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آریاؤں کی سلطنت چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں تقسیم ہو گئی تھی جو باہم برسرِ پیکار رہتی تھیں۔ بہرحال اب ظاہری مذہبیت کا غلبہ ہو چلا تھا اور پیشہ ور مذہبی طبقوں کے ماتحت مذہبی مراسم اور پرستش کے طریقے بہت پیچیدہ اور دشوار ہوتے جا رہے تھے۔

اس زمانے کے مذہبی عقاید اور طریقِ عبادت کے بعض اثرات دیرپا اور مستقل ثابت ہوئے اور موجودہ ہندو ذہن کی تشکیل میں ان کا بڑا حصہ ہے۔ ان میں ایک تو ویدانتی فلسفہ ہے جو اپنشد میں مرتب کیا گیا، دوسرے برہمنوں کا تفوق، تیسرے قربانیوں کی اہمیت اور ان کی تاثیر کا عقیدہ، چوتھے، تناسخ پر ایمان۔

ویدانت کا فلسفہ:۔ ویدانت کا لفظ پہلے پہل قدیم اپنشدوں کے لیے استعمال کیا

گیا ہے، لیکن اب چھ مختلف فلسفیانہ اور الٰہیاتی نظامات کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔
ویدانت میں برہمن کا ہمہ اوستی نظریہ پیش کیا گیا ہے اور اس کے لیے فلسفیانہ استدلال سے کام لیا گیا ہے۔ اس مکتبِ خیال کا پہلا معلم بدرایانہ تھا لیکن چونکہ اس کا نظریہ مقولوں اور کہاوتوں کی شکل میں پیش کیا گیا تھا اس لیے متعدد شارحین نے اس کی وضاحت ضروری سمجھی۔ ان شارحین میں سب سے زیادہ معروف شنکراچاریہ تھا جس نے ۸۰۰ء کے قریب کا زمانہ پایا۔ ہندوستان کے تعلیم یافتہ ہندوؤں کی بہت بڑی اکثریت ویدانتی فلسفے کی پیرو ہے۔

ویدانت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ آتما (یعنی ہمارا نفس) برہمن یا روحِ کل ہے۔ برہمن کی ذات ابدی اور لامحدود ہے اور اسی کی طاقت تمام اشیا میں کام کر رہی ہے، لیکن یہ ذات تقسیم پذیر نہیں ہو سکتی، کیونکہ اگر اس کو اجزا میں تقسیم کیا جا سکے تو اس پر تغیرات وارد ہو سکیں گے۔ اس لیے یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ہر نفسِ انسانی اور حیوانی کل پر برہمن ہے نہ کہ اس کا کوئی جزو یا مظہر۔ برہمن کے سوا اور کسی ہستی کا دنیا میں وجود نہیں۔ اس لیے اس فلسفے کو غیر ثنوی کہا جاتا ہے۔

لیکن تجربے سے اس نظریے کی فوراً تردید ہو جاتی ہے، کیونکہ عالم میں لاتعداد اشیا اور ہستیوں کا وجود ہے۔ نہ صرف تجربے سے بلکہ خود ویدوں کی بنائی ہوئی مذہبی رسوم سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے، کیونکہ یہ رسوم تناسخ اور پاداش عمل کے نظریے پر مبنی ہیں اور اس لیے لازماً متعدد نفوس کو موجود قرار دیتی ہیں۔ اس تضاد کو رفع کرنے کے لیے یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ ویدوں کے رسمی قواعد و ضوابط اور انسان کا خارجی تجربہ دونوں عدم علل یا جہالت کا نتیجہ ہیں۔ اس جہالت کے باعث روح اپنے آپ کو جسم سے متمیز نہیں کر سکتی اور کائناتِ خارجی کی بے حقیقتی کا ادراک کرنے سے قاصر رہتی ہے۔ کائنات میں صرف ایک شے ایسی ہے جو اس جہالت کی دسترس سے ماورا ہے اور وہ خود انسان کا نفس ہے جس کے لیے کسی ثبوت کی حاجت نہیں۔ جو شخص نفس کا انکار کرتا ہے وہ اس انکار کے عمل ہی میں نفس کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ انسانی نفس برہمن

کے سوا اور کچھ نہیں کیونکہ برہمن ہی حقیقتاً موجود ہے اور باقی تمام موجودات سرابِ محض ہے۔ اس لیے برہمن کی ابدیت اور محیطِ کل ہونے کا تصور نفس پر بھی یکساں صادق آتا ہے۔ علمِ صحیح کے لیے ہمیں اسی نفس کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ رازِ کائنات کا حل انسان کو صرف اپنے باطن کے اندر مل سکتا ہے۔

اپنشدوں کی غیر مشروط صداقت کا شنکر اچاریہ بھی قائل ہے۔ اس لیے وہ ان کی تعلیمات کو بالکل نظر انداز نہیں کر سکا۔ یہ تعلیمات اس کے نظریے کے منافی ہیں، اس لیے اپنے عقیدے کے جواز میں وہ دو نظامات فکر قائم کرتا ہے۔ ایک کو وہ علمِ باطن کہتا ہے جس کا نقطۂ نظر خالصتہً غیر شرعی ہے اور جو تمام موجودات کو برہما قرار دیتا ہے اور برہما کے سوا کسی وجود کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کی تشریح اوپر گزر چکی ہے۔ دوسرے کو وہ علم ظاہر کہتا ہے۔ علمِ باطن کی رو سے برہما بالکل بے صفت ہے، مگر علمِ ظاہر کی رو سے اس میں صفات اور شخصیت کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے۔ علومِ ظاہر صرف ان لوگوں کے لیے ہیں جو برہما کے فلسفیانہ اور لاوہ ذاتی نظریے کو سمجھنے سے قاصر ہیں۔ اس لیے اس ظاہری اور ادنیٰ درجے میں برہما ایک شخصی خدا کی صورت میں جلوہ گر ہوتا ہے جو عالم کا خالق ہے اور انسان کو ان کے اعمال کی بنا پر جزا و سزا کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اسی ادنیٰ درجے کے علم میں کائنات کو حقیقی تصور کیا جاتا ہے اور اپنشد کی یہ تعلیم بھی اسی دائرہ میں صحیح ہے کہ انسانی روح کو مختلف اجسام میں منتقل ہونا پڑتا ہے۔

ادنیٰ درجہ علم میں جتنی تعلیمات ہیں وہ ان اشخاص کے لیے قطعاً بے کار اور بے قیمت ہیں جو اپنے آپ کو ابدی اور ناقابلِ تقسیم برہمن متصور کر سکتے ہوں، کیونکہ ایسے اشخاص کو یقین ہوتا ہے کہ ادنیٰ برہمن صرف عدمِ علم کی پیداوار ہے اور جن صفات کے ساتھ اس کو متصف کیا جاتا ہے ان کی غرض صرف یہ ہے کہ ان کے ذریعے لوگوں کو عبادت میں سہولت ہو جائے، ورنہ حقیقتاً ان صفات کا کوئی وجود نہیں۔ جو آدمی علمِ باطن کے درجے کو پا لے اس کے لیے مظاہرِ کائنات ایک سراب بے بود بن جاتے ہیں۔

واقعاتِ دنیا اور زندگی کی رفتار سے اس کو کوئی لگاؤ نہیں رہتا۔ وہ صرف اپنی موت کا منتظر رہتا ہے جب کہ اس کی ذات برہمن میں گم ہو جائے گی۔

برہمنوں کا تفوق:۔ ویدوں کے زمانے سے قبل پجاریوں کی کوئی باقاعدہ پیشہ ورانہ تنظیم نہیں تھی بلکہ وہ دوا، علاج اور جھاڑ پھونک کا کام کیا کرتے تھے۔ ان لوگوں کے کوئی موروثی حقوق نہ تھے جیسے کہ بعد میں برہمنوں نے اپنے لیے پیدا کر لیے۔ ابتدا میں آریاؤں میں خاندانی عبادت کا طریقہ رائج تھا اور گھریلو عبادتوں میں بزرگِ خاندان مذہبی پیشوا ہوتا تھا، لیکن بعد میں عبادت کے طریقے اور مراسم نہایت پیچیدہ اور دشوار بنا دیے گئے۔ برہمنوں کے عروج کا زمانہ وہ تھا جب برہمنا کی مذہبی کتابیں تالیف ہوئیں۔ چنانچہ ارتریا برہمنا میں لکھا ہے کہ دیوتا اُن بادشاہوں کے نذرانے قبول نہیں کرتے جن کے گھر میں کوئی پجاری نہ ہو۔ اسی کتاب میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ دیوتاؤں کی دو اقسام ہیں — دیو اور برہمن — آخر الذکر انسانی دیوتا ہیں۔ کچھ زمانہ بعد منو لکھتا ہے کہ برہمن خاندانی اور مذہبی اعتبار سے ایک دیوتا ہے، یہاں تک کہ اصلی دیوتا بھی اس کی یہ حیثیت تسلیم کرتے ہیں اور اس کی تعلیمات بالکل مستند ہیں۔

قربانی:۔ برہمنوں کے تفوق کے ساتھ ساتھ قربانیوں کا زور بھی بڑھتا گیا۔ تتریہ برہمنا میں لکھا ہے کہ دیوتاؤں کو بھی قربانی کے ذریعے ہی آسمانی مقام حاصل ہوا۔ ویدوں کی تعلیمات کی رو سے اگر قربانی کا سلسلہ تھوڑی دیر کے لیے بھی رک جائے تو دیوتا بارش برسانا چھوڑ دیں، آفتاب کا طلوع و غروب رک جائے اور فصلوں میں وقت پر اناج نہ پیدا ہو۔ قربانی نہ دینے کی صورت میں دیوتاؤں کے اندر ان کاموں کی قدرت ہی نہیں رہے گی۔ ہندو آریوں کے اس عقیدے کا کوئی ثبوت نہیں کہ جانور کا گوشت کھانے سے خدا کا گوشت و پوست ان کا جزوِ بدن ہو جاتا ہے اور نہ اس خیال کا کوئی ثبوت ملتا ہے کہ وہ قربانی کے ذریعے اپنے دیوتا کی جان لیتے ہیں۔ آریوں میں قربانی ابتداً محض شکرانے کے طور پر کی جاتی تھی، مگر دوسری غرض یہ بھی تھی کہ قربانی کے ذریعے دیوتاؤں میں نظامِ عالم چلانے کی سکت پیدا کی جائے، کیونکہ دیوتا بھی جسمانی طاقت کے ذریعے دنیا کا کاروبار

چلاتے ہیں۔ ایک اور تصور یہ تھا کہ قربانی سے دیوتاؤں میں جو کیفیتِ انبساط پیدا ہو جاتی ہے اس سے فائدہ اٹھا کر ان سے مرادیں حاصل کی جائیں، مثلاً اگر کسی کے ہاں بیٹا نہ ہوتا تو وہ قربانی کے ذریعے اپنی یہ مراد پوری کر سکتا ہے، کیونکہ قربانی کے بعد دیوتاؤں پر ایک فرحت طاری ہو جاتی ہے اور اس کیفیت میں وہ ہماری دعاؤں اور مرادوں کو پورا کرنے پر آسانی سے راضی ہو جاتے ہیں۔ ایک اور غرض یہ بھی ہوتی تھی کہ قربانی کے ذریعے دیوتاؤں سے مافوق الفطری صلاحیتیں اور قوتیں حاصل کی جائیں۔ جیسے جیسے زمانہ گزرتا گیا قربانی ایک پُراسرار رسم ہوتی گئی جس سے انسان میں خود بخود غیر معمولی قوتیں پیدا ہو جاتیں۔ ویدک عہد کی بڑی بڑی قربانیوں کا طریقہ جن میں ہزاروں جانوروں کو ذبح کرنے کا سلسلہ برسوں تک جاری رہا کرتا تھا بعد میں موقوف ہو گیا۔ البتہ آریاؤں نے دوسری نسلوں اور قوموں سے انسانی قربانی کی رسم سیکھ لی۔ موجودہ زمانے میں قربانیوں کی دو اقسام رائج ہیں۔ ایک جن میں خون نہیں بہایا جاتا، دوسری جن میں خون بہانا ضروری ہے۔ اول الذکر نذرانوں کی صورت میں باقی ہے۔

تناسخ — برہمنک عہد میں سب سے زیادہ اہم عقیدہ جو ہندو مت میں داخل ہوا تناسخ کا عقیدہ تھا۔ ویدوں میں یہ عقیدہ کہیں نہیں ملتا۔ اس کے برعکس ان کتابوں میں بقائے شخصی کا عقیدہ نہایت نمایاں حیثیت رکھتا ہے، یعنی مرنے کے بعد انسان کی روح باقی رہتی ہے اور اسے دوبارہ دنیا میں نہیں آنا پڑتا۔ لیکن ست پت برہمنا میں یہ پہلی بار بتایا گیا ہے کہ جو لوگ مذہبی رسوم کو پورے طور پر ادا نہیں کرتے انھیں موت کے بعد پھر دنیا میں آنا پڑتا ہے۔ بدھ مت اور جین مت اور بعد کے دوسرے ہندو فرقوں میں قربانی سے تنفّر کا جذبہ پایا جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ یہ کرما یا تناسخ کے عقیدے کا نتیجہ ہے، کیونکہ انسان کے لیے یہ تصور نہایت ہیبت ناک ہے کہ وہ اپنے باپ و دادا یا رشتہ داروں کو ذبح کرتا ہے۔ تناسخ کے عقیدے کی رو سے انسان کے آبا و اجداد اور رشتہ دار جانوروں کی شکل میں دوبارہ جنم لے سکتے ہیں، لیکن یہ خیال اس وجہ سے صحیح نہیں معلوم ہوتا کہ اس عقیدے کے نمودار ہونے

کے بہت عرصہ بعد تک جانوروں کی قربانی کا سلسلہ جاری رہا۔

ہندو مت کے خلاف ردعمل ۔ جبکہ برہمن طبقہ نت نئے مذہبی مراسم ایجاد کرنے میں معروف تھا اور فلسفی روح کی ماہیت پر غور و فکر پر مشغول تھے، جین مت اور بدھ مت کی دو نئی مذہبی تحریکیں نمودار ہوئیں جن کا مقصد یہ تھا کہ برہمنوں کی مذہبی اجارہ داری ختم کر دی جائے۔ جس زمانے میں بدھ مذہب کا آغاز ہوا عام لوگوں کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح گزشتہ جنموں میں دوسرے آدمیوں، دیوتاؤں یا جانوروں کے جسم میں رہ چکی ہے یا کم از کم بے جان اشیا میں رواں دواں تھی۔ اسی طرح جب انسانی روح اس جسم کو چھوڑ دے گی جس میں اب وہ سکونت گزیں ہے تو اسے عارضی طور پر پھر کسی جسم یا بے جان مادی شے میں داخل ہونا پڑے گا، لیکن اس کا تعین کہ یہ جسم دیوتا کا ہوگا یا کسی انسان کا یا جانور کا اس امر پر مبنی ہے کہ روح کے موجودہ اعمال کیا ہیں۔ اس طرح جسمانی زندگی کا سلسلہ لامتناہی قرار دیا گیا تھا، کیونکہ روح اپنے اعمال کی بدولت کتنے ہی اعلیٰ مدارج پر پہنچ جائے ایک معمولی سی لغزش یا ادنیٰ سی بے احتیاطی اسے انتہائی ذلت و نکبت میں مبتلا کر سکتی ہے۔ یہ نظریہ اس قدر رنج فرسا تھا کہ بدھ مذہب کی شکل میں اس کے خلاف نہایت زبردست ردِعمل ہوا چنانچہ بدھ مت نے پہلی مرتبہ یہ عقیدہ پیش کیا کہ انسان اسی دنیا اور اسی زندگی میں نیک اعمال کے ذریعے نجات پا سکتا ہے اور اس کے لیے نہ خدا میں یقین کرنے کی ضرورت ہے اور نہ دیوتاؤں اور دیویوں میں۔ بدھ مت اور جین مت میں فرق یہ تھا کہ آخر الذکر نے سابقہ دور کی ریاضتوں کو نہ صرف قائم رکھا بلکہ ان میں اور زیادہ توسیع اور شدت پیدا کی۔ اسی کے ساتھ اس نے جان کے احترام پر بھی غیر معمولی طور سے زور دیا اور نہ صرف انسانی زندگی کا احترام سکھایا بلکہ جانوروں، پودوں، آگ، پانی اور مٹی میں بھی روح کو تسلیم کر کے ان کے حرمت کی تعلیم دی۔ بدھ مت نے ریاضت کی تعلیم دی، لیکن اس کی ریاضتیں اتنی پر مشقت نہ تھیں۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے نجات کا دارومدار مذہبی مراسم اور قربانیوں پر نہیں بلکہ صحیح علم و عمل پر رکھا۔

بدھ مت کی ناکامی کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے عقاید اور ضوابطِ اخلاق نہایت سادہ تھے اور اس میں کسی محسوس و مشہود دیوتا یا دیوی کی پرستش ضروری نہ تھی، حالانکہ ہندوؤں کی ایک بڑی تعداد اپنے دیوتاؤں اور معبودوں کو محسوس شکل میں دیکھنے کی عادی ہو گئی تھی۔ علاوہ ازیں بدھ مت کا ضابطۂ اخلاق اپنے زمانے کی نسبت سے بہت بلند تھا۔ اس میں نہ تو قربانی کا کوئی طریقہ ضروری قرار دیا گیا تھا اور نہ اُن لاتعداد مذہبی مراسم کا کوئی تصور تھا جن کے ذریعے ہندو اپنے دیوتاؤں اور دیویوں کو راضی کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس نے برہما کی شخصیت کا انکار کر دیا جس میں ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق بالآخر روحِ انسانی جذب ہو جاتی ہے۔ اس کے بجائے اس نے نروان کا ایک مبہم تصور پیش کیا جو مہاتما بدھ کے نزدیک شہوانی جذبہ، غصہ اور جہالت کے استیصال سے عبارت تھا۔

بدھ مذہب کے غلبے کے دوران میں بھی ہندو مذہب کا اثر قائم رہا، اگرچہ اسے بادشاہوں اور حکمرانوں کی سرپرستی حاصل نہ تھی۔ ہندو آریاؤں کی ملکی توسیع کے باعث بدھ مت کے عہد میں بہت سے غیر آریائی گروہ بھی آریاؤں کے سماجی نظام میں شامل ہو گئے جس کی وجہ سے عام لوگوں کے عقیدے میں رفتہ رفتہ تبدیلی پیدا ہو گئی۔ غیر آریاؤں اور آریاؤں کے اختلاط کا نتیجہ یہ ہوا کہ برہمنوں نے ہندو مذہب کو نئے سرے سے زندہ کرنے میں کامیابی حاصل کی، لیکن یہ نئی برہمنیت سابقہ برہمنیت سے بہت کچھ مختلف تھی۔

نئی برہمنیت ۔ اس نئی برہمنیت کی تعلیمات کو کتابی شکل میں مدون کرنے کا کام برہمنوں کے لیڈروں اور اہلِ علم نے انجام دیا۔ ان کتابوں کو ایسے انداز سے مرتب کیا گیا ہے جس سے پڑھنے والے پر یہ اثر ہوتا ہے کہ سابقہ ہندویت اور برہمنیت اور نئی ہندویت اور برہمنیت کے درمیان کوئی فصل واقع نہیں ہوا اور بدھ مت یا جین مت جیسی کوئی نئی مذہبی تحریکات اس دور میں نہیں پیدا ہوئیں۔ اس دشواری میں مزید اضافہ اس وجہ سے ہو گیا کہ پرانوں کے متعلق جو نئی برہمنیت کی اساس ہیں۔

یہ غلط خیال پیدا ہوگیا کہ ان کی قدامت کی کوئی انتہا نہیں۔ لیکن اب یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ پرانوں کی تصنیف گپت خاندان کے عہد یعنی تقریباً چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں عمل میں آئی تھی۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ برہمنیت اور ہندومت کے احیا کا زمانہ وہی ہے جو شمالی ہندوستان میں بدھ مت کے زوال کا عہد ہے۔

نئی برہمنیت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس نے ہندوؤں کے مراسم وعبادات اور سماجی اطوار وعادات کو باقاعدہ قوانین کی شکل میں مرتب کیا۔ یہ قانونی کتب دھرم شاستر کہلاتی ہیں اور ان کا زمانہ غالباً ۲۰۰ء ہے۔ ان میں منو کی دھرم شاستر سب سے زیادہ مسلّم اور مشہور ہے اور اس کا مہابھارت سے قریبی تعلق ہے۔ منو کی دھرم شاستر میں پراجپتی خالقِ اکبر ہے۔ احترامِ برہمن دھرم کا ایک اہم جزو ہے۔ جو شخص برہمن کی بے عزتی کرے یا اُسے دکھ پہنچائے اس کو دوزخ کی سزا کا مستحق گردانا گیا ہے۔ اگر برہمن آخر دم تک اپنے استاد کی خدمت کرتا رہے تو وہ برہمنا کا محبوب بن جاتا ہے۔ منو کی دھرم شاستر میں تناسخ کے عقیدے کو بھی وضاحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ نئی برہمنیت کی ادبی تخلیقات میں رامائن اور مہابھارت کی رزمیہ نظموں کا درجہ سب سے زیادہ بلند ہے۔

مہابھارت میں کوروں اور پانڈوؤں کی جنگ کا حال بیان کیا گیا ہے۔ یہ اصل میں آریوں کے دو بڑے گروہ تھے جو بیرونی ممالک سے آکر ہندوستان میں بس گئے تھے۔ ان میں سے پانڈوں ہمالیہ کے پہاڑی علاقوں کا ایک آریائی گروہ تھا جس کا دیوتا کرشنا واسدیو تھا۔ اصل میں یہ ایک قومی لیڈر تھا جس نے برہمنوں کی مخالفت میں ایک نیا مذہب قائم کیا جو وحدانیت پر مبنی تھا جس کے برعکس کوروں کا گروہ ہندوستان میں بہت عرصہ بعد داخل ہوا اور یہ برہمنوں کا حامی تھا۔ اس لڑائی میں چھتریوں یعنی برہمنوں کے مخالفوں کو فتح حاصل ہوئی لیکن آخر میں انھوں نے برہمنوں کے حامیوں کی سیادت تسلیم کرلی۔ مہابھارت سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح بالآخر برہمنیت غالب رہی۔

بھگوت گیتا:۔ مذہبی نقطۂ نظر سے مہابھارت کا سب سے زیادہ اہم حصہ وہ ہے جس کو بھگوت گیتا کہا جاتا ہے۔ اس میں کرشن جو الوہیت کا مجسم ظہور ہے، سنکھیا، یوگا اور

ویدانت کے فلسفوں کو ترتیب دینے کی کوشش کرتا ہے۔

کرشن غالباً ایک غیر برہمن جنگ جو نسل کا لیڈر تھا جو مہاتما بدھ سے بہت عرصہ پہلے گزر چکا تھا۔ اس کی قوم اُسے اپنا سب سے بڑا ہیرو سمجھتی تھی کیونکہ وہ نہ صرف ایک بڑا زبردست سپاہی تھا بلکہ اپنے قومی مذہب کا بانی بھی تھا، لیکن اس کے مذہب کا ویدوں کی تعلیمات سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ کرشن کا مذہب عقیدۂ توحید پر مبنی تھا اور اس میں اخلاقیات پر زیادہ زور دیا گیا تھا۔ اس دین کے پیروؤں کو بھگوتا کہا جاتا تھا۔ کچھ عرصہ کرشن کو اس کی قوم نے الوہیت کی صفات سے متصف کرنا شروع کر دیا اور اسے دیوتاؤں کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔ جلد ہی برہمنوں نے اس کو اپنا لیا اور اُسے وشنو کا اوتار یا مظہر قرار دیا۔ اس طرح بھگوتی مذہب کے پیرو برہمنیت کے نظام میں جذب ہو گئے۔ چنانچہ یہ لوگ ابھی تک ایک فرقے کی صورت میں باقی ہیں۔ بھگوت گیتا ابتداءً اس مذہبی فرقہ کی کتاب تھی لیکن رفتہ رفتہ اس کو پورے برہمنی نظام میں وہی اہمیت حاصل ہو گئی جو عیسائیوں میں عہدنامہ جدید کو حاصل ہے۔ بھگوت گیتا اپنی اصلی ہیئت میں موجود نہیں کیونکہ اس میں بہت کچھ تحریف کی جا چکی ہے۔ کرشن کی زبان سے اس کتاب میں جن عقاید کا اظہار کیا گیا ہے۔ وہ وحدانیت اور ہمہ اوستی نظریات کی آمیزش کا نتیجہ ہیں۔ اس میں کرشن اپنے آپ کو پہلے اس طرح متعارف کراتا ہے کہ وہ ایک شخصی خدا ہے جو انسانی لباس میں جلوہ گر ہوا ہے۔ وہ اپنے ماننے والوں سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ نہ صرف اپنے فرائض کو پوری طرح بجا لائیں بلکہ اس پر کامل ایمان رکھیں اور اس کی محبت و الفت کو اپنا مطلوب و مقصود بنا لیں۔ اس کے بعد وہ ایک مافوق الفطرت ہستی کی صورت میں سامنے آتا ہے اور اپنے وفادار پیروؤں کو یقین دلاتا ہے کہ مرنے کے بعد انھیں اس کا قرب و حضور اور اس کی رفاقت نصیب ہو گی۔ اس شخصی خدا کے ساتھ گیتا میں برہمنا کی لاشخصی ہستی مطلق کا بار بار ذکر آتا ہے۔ کبھی تو کرشن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہی خدائے واحد ہے جو تمام عالم کا حکمران ہے اور کبھی وہ ویدانت کے عقیدۂ برہمن اور مایا کا ذکر کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ انسان کا مقصودِ حیات یہ ہے کہ وہ اس کائناتی التباس (مایا) سے بلند ہو کر برہمن کے

ساتھ متحد الذات ہو جائے۔ یہ دونوں متضاد عقیدے بھگوت گیتا میں یک جا اور ملے جلے نظر آتے ہیں۔

بھگوت گیتا میں خدا کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کی رو سے خدا ایک ذی شعور، ابدی اور توانا ہستی ہے جو ازل سے موجود تھی۔ وہ نہ صرف اس عالمِ فانی سے ممیز ہے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی اس کی ہستی بالکل جدا ہے۔ اس طرح وہ ایک روح تو ہے لیکن ایسی روح نہیں جو انسانوں میں پائی جاتی ہے۔ گیتا میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خدا کی دو فطرتیں ہیں ــــ ایک اعلیٰ اور ایک ادنیٰ ــــ پہلی فطرت ایک اعلیٰ روحانی طاقت سے عبارت ہے جس پر کائنات قائم ہے، دوسری فطرت مادیت سے ملوث ہے یعنی اس میں پراکرت (مادہ) کے خواص موجود ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط ہو گا کہ خدا کی ذات کا بعض حصہ مادی ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ مادہ بذاتہٖ کوئی موجود و قائم شے نہیں جو اپنے عمل میں بالکل آزاد ہو۔ اس کا ارتقا اور اس کی حرکت مرضیِ الٰہی کے تابع ہے، یعنی خدا خود مادے کے واسطے سے عمل پذیر اور اس میں رواں دواں ہے۔ خدا کے تمام افعال و اعمال کائنات کی بھلائی کے لیے ہوتے ہیں۔ اس کی اپنی نہ کوئی غرض ہے اور نہ کوئی مقصد۔ جب کبھی دنیا میں بدی اور ناانصافی کا پلہ بھاری ہو جاتا ہے تو خدا ایک نئی شکل میں ظہور کرتا ہے تاکہ نیکی اور بھلائی غالب آجائے۔ مادہ اور روح دونوں لافانی ہیں، لیکن مادہ تغیر پذیر ہے اور روح تمام تغیرات سے مبرا ہے۔ روح جسم میں رہتی ہے مگر اس کے اعمال و افعال اور حرکت پر روح کا کوئی اثر نہیں۔ مادے پر جو تغیرات و کیفیات وارد ہوں روح ان سے بالکل غیر متاثر رہتی ہے۔

جہاں تک عملی زندگی کا تعلق ہے بھگوت گیتا میں دو قسم کی تعلیم ملتی ہے۔ نجات کا ایک راستہ تو یہ ہے کہ آدمی کاروبارِ دنیا اور مشاغلِ حیات سے کنارہ کش ہو کر علم کی تلاش میں منہمک ہو جائے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انسان زندگی کے فرائض بجا لائے اور ادنیٰ خواہشات کی غلامی ترک کر دے۔ اگرچہ بھگوت گیتا میں دوسرے طریقے کو سراہا گیا ہے اور اس کو فی الجملہ پہلے طریقے پر ترجیح دی گئی ہے لیکن مصنف نے ترکِ حیات کے فلسفے کو کہیں

مسترد نہیں کیا۔ یہ تصور ہندوستانی ذہن پر اتنا حاوی تھا کہ پیدائش اور موت کے لامتناہی سلسلے سے نجات صرف ترکِ حیات اور مراقبے کے ذریعہ ممکن ہے کہ اس کی تردید کرنا آسان نہ تھا۔ اس وجہ سے بھگوت گیتا میں نجات کے دو طریقوں کے درمیان اس طرح مصالحت کی گئی ہے کہ بے غرضی کے ساتھ اور دنیوی کامیابی کا خیال کیے بغیر فرائض بجا لانے کا روحانی نتیجہ وہی ہوگا جو دنیا سے کنارہ کش ہو کر ذکر و فکر میں مشغول رہنے کا ہو سکتا ہے۔ گیتا میں برہمنوں کے مذہبی رسوم و شعائر کی بھی مذمت کی گئی ہے اور قربانیوں کو ترک کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے۔ حیات بعد الممات کے بارے میں گیتا کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان مرنے کے بعد خدا کے حضور میں اپنا انفرادی شعور قائم رکھتا ہے۔

رامائن: مہابھارت مشرقی پنجاب کے ہندوؤں کی روایات اور مذہبی افسانوں کا مجموعہ تھا۔ اسی طرح رامائن مغربی بنگال اور بہار کی مذہبی روایات کا آئینہ دار ہے۔ اس کے دوسرے حصے میں جو روایات بیان کی گئی ہیں وہ جنوبی ہند میں برہمنیت کے پھیلاؤ اور توسیع سے متعلق ہیں۔ مذہبی نقطۂ نظر سے رامائن کی اہمیت اتنی زیادہ نہیں جتنی مہابھارت کی، کیونکہ اوّل الذکر صرف ایک مصنف والمیکی کی ذہنی پیداوار ہے۔

نئی برہمنیت کا ارتقا: سلطنتِ موریا کے عہد میں بدھ مذہب ایک غالب قوت تھا، لیکن ۱۸۴ق م قبل مسیح میں پشیا مترا نے اس سلطنت کا خاتمہ کر دیا اور اپنے شاہانہ مرتبے کا اعلان کرنے کے لیے ایک قدیم رسم اسوامدہ کا احیا کیا جس میں گھوڑے کی قربانی دی جاتی تھی۔ یہ قربانی اس امر کی علامت تھی کہ نئی برہمنیت کے عہد میں بدھ مت یا جین مت کے پیروؤں پر کوئی ظلم و ستم نہیں ہوا۔ اس زمانے کے حکمرانوں نے منو کے قانونی نظام کو سرکاری حیثیت عطا کی اور برہمنوں کو اپنے وزیر و مشیر مقرر کیا۔ اس کے بعد شمالی ہند پر سیتھین اور پہلوی اقوام کا حملہ ہوا، لیکن یہ نئے حملہ آور بہت جلد برہمنی تہذیب کے اثر سے مغلوب ہو گئے۔ کنشکا اور مہوسکا دونوں غالباً ہندو تھے۔ گپت حکمرانوں کے ظہور تک ہندوستان کے حالات پر ایک پردہ پڑا رہا۔ اس کے بعد گپت خاندان کا دور شروع ہوتا ہے جس کے دوسرے حکمران سمدر گپت نے برہمنوں کے ساتھ

اپنی وابستگی کا علانیہ اظہار کیا اور وہ اس طرح پر کہ اس نے گھوڑے کی قربانی کی رسم ادا کی۔ نئی برہمنیت کی اشاعت کے ساتھ ساتھ سنسکرت زبان کا احیا بھی شروع ہوا، کیونکہ بدھ مذہب کے غلبے کے دور میں پالی زبان کا رواج بہت عام ہو گیا تھا۔ اس کے بعد ہندوستان پر ہُن قوم کے حملے شروع ہوتے، لیکن برہمنیت ان پر بھی غالب آگئی اور برہمنوں نے ان کو اپنے نظام میں چھتریوں کی حیثیت سے داخل کر لیا۔

اس کے بعد جو زمانہ آیا اس میں برہمنیت کو بدھ مت اور جین مت پر کامل فتح حاصل ہو گئی۔ برہمنوں کو ملکی قوانین اور اداروں پر ایسا قابو حاصل ہوا جس کی مثال سابقہ عہد میں نہیں ملتی۔ ذات پات کے نظریے کو پورے طور سے فروغ حاصل ہو گیا اور انسانوں کی درجہ داری تقسیم میں برہمنوں کو سب سے اعلیٰ رتبہ دیا گیا۔ چھتریوں نے برہمنیت کے خلاف جو تحریک شروع کی تھی وہ یکسر ناکام رہی۔ برہمنوں نے ہمہ اوستی فلسفے کے مقابلے میں دیگر تمام فلسفیانہ نظریات کو ذہنی طور پر برباد کر دیا۔ ویدک رسوم، ویدک دیوتاؤں اور ویدک زبانوں کے آثار محو ہوتے گئے۔ اس کے بجائے عوام کے محبوب دیوتاؤں کو ہندوؤں کی عبادت میں مرکزی اہمیت حاصل ہو گئی۔ خونی قربانیوں کا سلسلہ جاری رہا، لیکن یہ قربانیاں ویدک دیوتاؤں کو نہیں دی جاتی تھیں بلکہ اُن نئے دیوتاؤں کو جن کو اب ہندوؤں میں اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ نئی طرزِ عبادت کو رواج پذیر کرنے کی غرض سے ساری مذہبی کتابوں کو از سرِ نو مدون کرنا ضروری تھا۔ آبادی کے ان عناصر کو جو ویدک دیوتاؤں کو نہیں مانتے تھے صرف اسی طرح راضی کیا جا سکتا تھا۔ اس طرح ماضی کی تمام روایات کو حال کے تقاضوں کی تکمیل کے لیے بالکل تبدیل کر دیا گیا۔ صرف ایک مختصر سی اقلیت اب بھی ویدک علوم کا مطالعہ کرتی رہی لیکن اس کی تعداد نہایت قلیل تھی۔

ہندو مذہب کا فکری میلان — برہمنوں نے ہندو مذہب کی جدید تشکیل میں نجات (مکتی) کا دار و مدار اس امر پر رکھا کہ انسان ذاتِ الٰہی کا مکمل عرفان حاصل کرتے۔ اس عرفان کے حصول کی صورت یہ ہے کہ آدمی اشیائے خارجی اور محسوسات سے توجہ ہٹا کر فکر اور مراقبے کی زندگی گزارنے پر آمادہ ہو جائے، اور اس کے لازمی نتیجے کے طور پر عبادات،

ریاضات کے ذریعے تمام شہوانی اور جسمانی خواہشات کو مکمل طور سے فنا کر دے۔ وہ چند منتخب افراد جو اس درجے پر پہنچ جاتے ہیں، موت کے بعد روحِ کلی میں کاملۃً جذب ہو جاتے ہیں۔ جن لوگوں میں کچھ کمی باقی رہ جاتی ہے وہ برہمنا کے عالم میں رہتے ہیں جہاں اُن کی روح کو کسی لطیف جسم میں داخل ہو کر اس وقت کا انتظار کرنا پڑتا ہے جب کہ وہ ہستیِ الٰہی سے بالکل متحد ہو سکنے کے اہل بن جائیں۔ ہندو ذہن اصلاً مفکرانہ ہے۔ وہ محسوس تجربات سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ کیونکہ اس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ تمام اشیا اور موجودات ایک ایسی طاقت کے مظاہر ہیں جو ان سے بالکل ماورا ہے۔

(۲)

بدھ مذہب

مذہبی ماحول :- بدھ مت کا ظہور چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوا۔ جس علاقے میں اس مذہب کی ابتدا ہوئی۔ وہ اب بہار اور مغربی بنگال کے صوبوں پر مشتمل ہے۔ مہاتما بدھ کپیلا کے فرماں روا کے ولی عہد تھے۔ یہ علاقہ کلکتے کے شمال مغرب میں ہمالیہ کے دامن میں واقع ہے۔ اس لیے خیال ہوتا ہے کہ مہاتما بدھ کا تعلق کسی غیر ہندوستانی قوم سے تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے دل میں برہمنوں اور ان کی روایات کا کوئی احترام نہیں تھا۔

اس زمانے کے حالات کی کوئی باقاعدہ تاریخ نہیں لکھی گئی ہے۔ اس لیے مہاتما بدھ کے مذہبی ماحول کے بارے میں تمام معلومات ہندو مذہب کی کتابوں تک محدود ہیں جو ان کے زمانے سے کچھ عرصہ پہلے لکھی گئی تھیں۔ اس زمانہ میں ہندو مذہب ایک مشرکانہ اور کثرت پرستانہ مذہب تھا اور اس کی مقدس کتابیں وید اور برہمنا تھیں۔ ہندومت کی تشکیل میں پجاریوں اور برہمنوں کا بڑا دخل تھا اور ان کے ہاتھوں میں یہ مذہب رسوم وظواہر اور قربانیوں کا ایک پیچیدہ مرکب بن گیا تھا، اور برہمنوں کو تمام ذاتوں پر ایک مذہبی تفوق حاصل تھا۔ مہاتما بدھ کی پیدائش سے کچھ عرصہ قبل اپنشدوں کی تصنیف عمل میں آئی۔ اپنشدوں میں ایک نوع کی مذہبی آزاد خیالی پائی جاتی ہے۔ معلوم یہ ہوتا ہے کہ قدیم ویدک مذہب اور برہمنیت کے خلاف آزاد ہندو مفکرین میں ایک ردعمل پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ اپنشدوں میں ایک ہمہ اوستی فلسفہ کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس میں منفرد اور متعدد دیوتاؤں کی حقیقت کا انکار کیا گیا ہے اور ان کے بجائے ایک ایسی حقیقتِ واحدہ کا تصور پیش کیا گیا ہے جو تمام جزوی مظاہر کا مبنیٰ اور مصدر ہے۔ اسی طرح اپنشدوں

نے اس امر سے بھی انکار کیا کہ قربانیوں اور رسمی عبادتوں کے ذریعے انسان کے لیے حصولِ نجات ممکن ہے۔ اس کے بجائے ان کتابوں میں نجاتِ انسانی کا دارومدار اس پر رکھا گیا ہے کہ آدمی اصل حقیقت سے اتحاد اور وصل پیدا کرنے میں کامیاب ہو۔

مہاتما بدھ نے عوام کی رسمی عبادات کو نہیں چھیڑا لیکن انھوں نے قربانیوں کے پورے نظام کو مسترد کر دیا کیونکہ برہمنوں کا سماجی تفوق اور ان کا معاشی ظلم و ستم اسی نظام کے ساتھ وابستہ تھا۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بدھ مت اور ویدانتا (اپنشدوں) کی تعلیم ایک ہی ہے۔ کرما اور تناسخ کے عقیدے ان دونوں مذاہب میں پائے جاتے ہیں اور دونوں مذاہب کی یہ کوشش ہے کہ انسان پیدائش اور موت کے لامتناہی سلسلے سے نجات پائے۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ویدانت کے نزدیک نجات کا طریقہ یہ ہے کہ انسان پر یہ احساس طاری ہو جائے کہ اس کا انفرادی شعور کوئی حقیقت نہیں رکھتا اور یہ کہ اس کا انفرادی وجود و تشخص محض ایک سرابِ فکر ہے جس کے پس و پشت کوئی اصلیت نہیں، اور بدھ مت کے فلسفے کی رو سے نجات کے لیے صرف ترکِ خواہشات کافی ہے۔ علاوہ ازیں ویدانت کے فلسفے کی رو سے اعلیٰ ترین درجۂ کمال یہ ہے کہ انسانی نفس روحِ کل یا برہمن میں جذب ہو جائے، لیکن بدھ مت میں فنائے ذات اور استیصالِ ہوس خود آخری مقصودِ حیات ہے، کیونکہ مہاتما بدھ کی تعلیم میں خدا یا برہمن یا آتماں کا کوئی وجود نہیں۔

خصوصیات ۔ بدھ مت دنیا کے ان چند مذاہب میں سے ہے جو مافوق الفطری موجودات کے منکر ہیں اور جن کے نزدیک انسان کو اپنی اخلاقی زندگی میں کسی ماورائی اور مافوق الفطری ہستی کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں۔ وہ راست انسان سے مخاطبت کرتا ہے اور اُسے بتاتا ہے کہ وہ اپنا آپ نجات دہندہ، مصلح، حاکم اور ہادی و ملجا ہے۔ مہاتما بدھ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان کی روحانی نجات نہ تو خدا کی توفیق سے ہوتی ہے اور نہ اُس کے بخشش و کرم کا نتیجہ ہے، بلکہ یہ انسان کی اپنی ذاتی جدوجہد، ارادی قوت اور اخلاقی کشمکش کا ثمرہ ہے۔ مہاتما بدھ نے اپنے پیروؤں پر یہ واضح کر دیا تھا کہ ان کی تعلیم

کا کوئی باطنی اور پُراسرار پہلو نہیں ہے اور نہ وہ ان اخلاقی معلموں اور روحانی پیشواؤں میں ہیں جو مٹھی بند کر کے عام لوگوں سے بہت سی باتیں پوشیدہ رکھتے ہیں۔

بدھ مذہب تخلیق عالم کی کوئی توجیہ نہیں کرتا اور نہ اس امر کی تشریح کرتا ہے کہ دنیا میں موت اور گناہ کا سلسلہ کیوں شروع ہوا۔ وہ اس تصور سے بھی خالی ہے کہ دعاؤں اور عبادات کے ذریعے انسان روحانی مصائب سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ وہ اپنے پیروؤں کو یہ امید نہیں دلاتا کہ انھیں کسی دنیاوی یا دینی معاملے میں خدا یا دیوتاؤں یا کسی اور مافوق الفطرت ہستی کی تائید حاصل ہو سکتی ہے۔ مہاتما بدھ نے اپنے آپ کو ایک نجات دہندہ کی حیثیت سے نہیں پیش کیا جو تمام انسانوں کے گناہوں کا بار اپنے سر لے لے۔ اس کے برعکس ان کی تعلیم یہ ہے کہ ہر انسان کو اپنے گناہوں کا بوجھ خود ہی اٹھانا پڑے گا۔ بالفاظِ دیگر گناہوں کی معافی کا تصور غلط ہے، البتہ گناہوں کی تلافی ضرور ہو سکتی ہے۔ مہاتما بدھ نے اپنے پیروؤں پر یہ بھی واضح کر دیا کہ کوئی انسان یا دیوتا دوسر انسانوں کی نجات کا واسطہ نہیں بن سکتا، ہر شخص کو اپنے نفس پر خود فتح حاصل کرنی ہوگی۔ ہر آدمی اپنے گناہوں کا خود ہی ارتکاب کرتا ہے اور اس کو خود ہی ان کی پاداش بھگتنی پڑتی ہے۔ اگر انسان گناہوں سے بچتا ہے تو خود اپنے عمل اور کوشش سے۔ اس کے نفس کی صفائی اور پاکیزگی اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ کوئی دوسرا اس کا تزکیہ نہیں کر سکتا۔

بدھ مت انسان سے خود اعتمادی کا مطالبہ کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ انسان اپنی کوشش اور جد و جہد سے زندگی کی بلند ترین منازل تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ نہ صرف یہ تعلیم دیتا ہے کہ انسان سے خارج کوئی قوت نہیں جس کا وہ سہارا لے سکے، بلکہ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ اگر انسان اپنے نفس پر خود فرماں روائی کرنی سیکھ لے اور اپنے جذبات و خواہشات پر قابو پا لے تو خارج کی کوئی قوت اس کی مدِ مقابل نہیں ہو سکتی۔ جو انسان اپنے نفس کی تسخیر میں کامیاب ہو جائے اس کی فتح کو خدا بھی چاہے تو شکست میں نہیں بدل سکتا۔

خودی کیا ہے؟ مہاتما بدھ کے نزدیک ہماری ارضی زندگی آلام و مصائب کی زندگی

ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ انسان اپنے مصائب و آلام کے اسباب کو سمجھ لے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا سبب جس کی نشان دہی مہاتما بدھ نے کی ہے۔ اشیا اور موجودات میں الیغو یا انا کا شعور ہے۔ ان کے نزدیک تمام اشیا، حیوانات، اور انسان خودی سے عاری ہیں۔ ان کے اندر کوئی ایسی مستقل حقیقت نہیں جس کو وہ اپنی اصلی ذات قرار دے سکیں، نہ ان میں کوئی روح ہے جس کو اپنی ہستی سے تعبیر کر سکیں۔ اپنشدوں کی تعلیم پر عمل کرتے ہوئے مہاتما بدھ نے خارجی اشیا اور نفسِ باطنی دونوں کی حقیقت سے انکار کیا، یعنی مدرکاتِ حواس بھی بے اصل ہیں اور نفسِ مدرکہ بھی۔ جس حقیقت کو انسان انا کہتا ہے مہاتما بدھ اس کو ایک گاڑی کے پہیے سے تشبیہ دیتے ہیں جو ہر لمحے رواں دواں ہو اور کبھی ایک مقام پر نہ پایا جا سکے یا وہ ایک بہتا دریا ہے جس میں موجیں آتی اور گزر جاتی ہیں۔ اس طرح انا کی حقیقت اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ کیفیات اور واردات کا ایک تسلسل ہے۔ اپنشدوں نے خارجی حقیقت اور باطنی نفس کا انکار کرنے کے ساتھ ایک عالم گیر حقیقت یعنی برہما آتماں کا اثبات کیا تھا، یعنی اشیا اور موجوداتِ بے حقیقت کے پس و پشت ایک حقیقی ذات کو موجود مانا تھا، لیکن بدھ مت نے اس سے بھی انکار کیا۔

مہاتما بدھ کے نزدیک انسان اپنے اندر کسی مستقل جوہر کی تلاش نہیں کر سکتا کیونکہ وجودِ انسانی اسباب کے ایک تسلسل پر قائم ہے، ہر چیز کا وجود کسی نہ کسی سبب کا مرہونِ منت ہے۔ اگر یہ سبب ناپید ہو جائے تو وہ چیز بھی فنا ہو جائے گی جو سبب کے ذریعے قائم ہے۔ پانی کی سطح پر امواج کیوں نظر آتی ہیں؟ محض ہوا کے باعث۔ اگر ہوا نہ ہو تو امواج بھی ناپید ہو جائیں۔ اسی طرح کوئی نفس یا خودی ایسی نہیں جس کا وجود اسباب سے بالکل بے نیاز اور قائم بالذات ہو۔ اس لیے انسان کا یہ سمجھنا غلط ہے کہ اس کی اپنی کوئی مستقل ہستی ہے۔ اسی طرح اس کی یہ روش بھی درست نہیں کہ وہ ساری کائنات کو اپنی خودی کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرے۔ پھر اگر تمام اشیا و موجودات اسباب پر قائم ہیں تو اس سے لازماً یہ امر مستنبط ہوتا ہے کہ کوئی وجود غیر مشروط نہیں اور نہ تنہا اپنے بل پر قائم رہ سکتا ہے۔ اس لیے بدھ مت کا یہ نظریہ کہ فطرت بے خودی

یا فقدانِ خودی پر قائم ہے بالآخر اس نتیجے کو مستلزم ہے کہ تمام اشیا اور موجودات عارضی اور آنی ہیں۔

اسی طرح عیسائیت، یہودیت اور دوسرے بڑے مذاہب کے برعکس بدھ مت کو انسانی روح کی حقیقت سے انکار ہے۔ یہی نہیں، بلکہ بدھ مت کے نظریے کی رو سے روح کی ابدیت اور مستقل وجود کا عقیدہ انسان کی اخلاقی تمناؤں اور اعلیٰ نصب العینوں میں مزاحم ہے اور اخلاقیات کی کوئی تعلیم کارآمد نہیں ہو سکتی جب تک انسان روح کے غلط عقیدے میں الجھا ہوا ہے۔

بدھ مت کے تمام فرقے اس امر پر متفق ہیں کہ سارے مصائب و آلام کا مصدر انسان کا ذاتی تشخص اور اس کی انفرادی ہستی ہے۔ رنج والم درحقیقت اس کوشش کا نتیجہ ہیں جو انسان اپنے ذاتی تشخص کو قائم رکھنے اور دیگر موجودات سے اپنے آپ کو منفرد رکھنے کے لیے کرتا رہتا ہے۔ حالانکہ ترکیب و تحلیل، موت و حیات اور اجتماع و انتشار ایک عالم گیر قانون ہے جس سے کوئی انسان بلکہ کوئی دیوتا بھی مستثنیٰ نہیں۔ عناصر و قویٰ کی وہ وحدت جس سے تشخص اور ہستی عبارت ہے جلد یا بدیر زوال و انتشار میں بدل جائے گی۔ تمام رنج و مصائب اور جسمانی آلام اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ انسان اس زوال و انتشار کی زد سے محفوظ رہنے کی کوشش کرتا ہے۔ جونہی کوئی فرد موجوداتِ عالم سے الگ ہو کر ایک امتیازی تشخص پیدا کر لیتا ہے اسی وقت سے وہ بیماری، انحطاط اور موت کا شکار ہونے لگتا ہے۔ جہاں کہیں انفرادیت یا تشخص پایا جائے گا وہیں محدودیت بھی پائی جائے گی، اور جہاں محدودیت ہوگی وہاں جہل ہوگا، اور جہاں جہل ہوگا وہاں خطاء اور لغزش ہوگی، اور جہاں خطا اور ناراستگی ہوگی وہاں رنج والم ہوگا۔ جونہی فرد جامہ وجود زیب تن کرتا ہے اس کے حواسِ خمسہ کے توسط سے عالمِ خارجی اس پر اثر انداز ہونے لگتا ہے، اس کے اندر احساسات کا ابھار شروع ہو جاتا ہے اور نفرت و کراہت، پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ پھر ان جذبات کی تسکین و تشفی کی خواہش معرضِ وجود میں آتی ہے، لیکن اکثر و بیشتر صورتوں میں ان خواہشات کی تکمیل ناممکن ہوتی ہے۔

انسان جو کچھ چاہتا ہے اسے نہیں پا سکتا، جو چیزیں ناپسند کرتا ہے ان سے اپنا دامن نہیں بچا سکتا۔ اسی طرح وہ تبدیلی، تغیر، انحطاط اور موت سے بھی بچ نہیں سکتا۔ اس کا لازمی نتیجہ رنج والم اور تکلیف ہے اور یہ سب انسان کی اس کوشش کے نتائج ہیں کہ وہ موجودات اور کائنات سے اپنی علیحدگی اور اپنے تشخص کو باقی رکھ سکے، یعنی اپنی انفرادیت کو محفوظ و سلامت رکھے۔

گزشتہ تصریحات سے ظاہر ہو گا کہ بدھ مت کو انفرادیت کے وجود سے انکار نہیں، لیکن اس کے نزدیک انفرادیت ایک ذہنی التباس ہے۔ انسان فطرتاً یہ سمجھتا ہے کہ وہ کائنات سے ایک علیحدہ ہستی ہے۔ نیز وہ دوسرے انسانوں اور موجودات سے متمیز ہے۔ اسے اس امر کا بھی یقین ہوتا ہے کہ وہ ان تمام انسانوں سے جو ماضی میں گزر چکے ہیں یا مستقبل میں پیدا ہوں گے ایک علیحدہ وجود رکھتا ہے اور اس کا نفسِ انفرادی اتنی اہمیت رکھتا ہے کہ اس کو لازماً بقائے دوام کی نعمت سے سرفراز کیا جائے گا۔ اسی وجہ سے وہ اس نفس کی حفاظت اور تسکین کے ذرائع مہیا کرتا ہے۔ بدھ مت کا نظریہ ہے کہ اس قسم کے تمام خیالات بے حقیقت ہیں۔ انسان کائنات میں وہی مقام رکھتا ہے جو بلبلہ پانی میں۔ جس طرح موج دریا سے الگ نہیں، جس طرح ایک جسمانی خلیہ Cell عضویہ Or-ganism کے ساتھ بستہ و پیوستہ ہے، اسی طرح انسان کائنات اور دیگر مخلوقات سے جدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے من و تو اور شما و ہمہ کا فرق غلط ہے۔

روحِ انفرادی کے تصوّر نے انسان کو اس حقیقت سے غافل رکھا ہے کہ وہ ان اسباب و عوامل کا ایک عارضی مظہر ہے جو ازل سے برسرِکار ہیں اور ابد تک برسرِکار رہیں گے۔ یہی نظریہ کرما کے عقیدے کی بنیاد ہے۔ کومٹ کی طرح بدھ مت بھی نسلِ انسانی کی وحدت و تسلسل کا ایک طاقت ور نظریہ رکھتا ہے۔ اس کی رو سے موجودہ انسان ایک ایسی زنجیر کی عارضی اور آنی و فانی کڑیاں ہیں جس کی کوئی انتہا نہیں، نہ ماضی میں اور نہ مستقبل میں۔ اس زنجیر کی کوئی کڑی قائم بالذات نہیں اور نہ دوسری کڑیوں کے بغیر ایک لمحہ بھی باقی رہ سکتی ہے۔ ہر کڑی پچھلی کڑیوں سے مل کر بنی ہے اور آنے والی کڑیوں کے ساتھ

مربوط ہے۔ اس طرح کوئی انسان ماضی سے اپنا دامن نہیں چھڑا سکتا کیونکہ وہ اپنے ماضی ہی کی پیداوار ہے، اور نہ اس مستقبل سے کنارہ کش ہو سکتا ہے جس کی تشکیل پر وہ چار و ناچار مجبور ہے۔ انسان کی موجودہ زندگی اور آیندہ زندگی کے درمیان ایک غیر منفصل علاقہ پایا جاتا ہے لیکن یہ علاقہ کسی ذی شعور روح کے وجود پر موقوف نہیں بلکہ اسباب و نتائج اور علّت و معلول کے ایک لامتناہی اور ناقابلِ شکست سلسلے پر مبنی ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ وہ دس، بیس یا پچاس سال سے جلوہ گاہِ ہستی میں متمکن ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ ایک لامتناہی عرصے سے موجود تھا اور وہی اسباب جو ماضی میں اس کے ظہور کا باعث ہوئے مستقبل میں بھی اسے باقی رکھیں گے، اگرچہ اس کی شکل و صورت اور جسم و دماغ وہ نہ ہوں گے جو پہلے تھے۔ کائنات اور موجوداتِ عالم سے اپنے آپ کو علیحدہ اور متمیز رکھنے کی کوشش ایک حد تک کامیاب رہتی ہے لیکن جس حد تک یہ کوشش کامیاب ہوتی ہے اسی نسبت سے وہ تحدید کی موجب ہوتی ہے اور تحدید کا نتیجہ جہل ہے اور جہل کا انجام تکلیف و مصیبت ہے۔

نروان — ویدک مذہب میں مادی خواہشات کی تسکین کو مقصودِ حیات قرار دیا گیا تھا۔ اسی کے ساتھ اس مذہب میں دوزخ کا بھی ایک ہلکا سا تصور پایا جاتا ہے، یعنی جو لوگ دیوتاؤں کو ناراض کر دیتے ہیں، انھیں عذاب کی آگ سے گزرنا پڑتا ہے۔ جوں جوں ہندوستانی ذہن میں کرما اور تناسخ کے عقیدے جڑ پکڑتے گئے جنت اور دوزخ کے تصور میں بھی تبدیلی ہوتی گئی۔ چنانچہ اب انھیں عارضی مقامات تصوّر کیا جاتا تھا جہاں سے روح پھر دنیا میں ایک نئے جسم کے ساتھ واپس ہوتی ہے۔ اپنشدوں نے جنت کا ایک نیا تصور پیش کیا، یعنی جنت یہ ہے کہ انسانی روح برہمن آتماں یا نفسِ کلی میں جذب ہو جائے، لیکن عام لوگوں نے اس تصوّر کو قبول نہیں کیا کیونکہ ان کی نگاہوں میں یہ ایک بالکل موہوم حقیقت تھی۔ بدھ مت نے جنت و دوزخ کے بجائے نروان کا عقیدہ پیش کیا جو ایسی حالت ہوگی کہ اس میں انسانی نفس بالکل فنا ہو جائے گا، جیسے چراغ جلتے جلتے بجھ جاتا ہے، لیکن بدھ مت کے عام پیرووں نے فنائے کامل کے اس تصوّر کو بھی قبول نہیں کیا۔

نروان کس حالت کا نام ہے؟ اس پر بدھ مت کے علما میں اتفاق رائے نہیں ہے بعض

لوگوں کا خیال ہے کہ یہ کرما یا پیدائش کے لامتناہی سلسلے کا اختتام ہے۔ یہ ایک انسان کی پُرسکون راحت ہے جس کو دوبارہ جنم لینا پڑے گا، جس کی خواہشات بالکل فنا ہو چکی ہوں گی اور جس کی خودی یکسر مٹ گئی ہوگی۔ بعض لوگوں کے خیال میں یہ ہماری موجودہ زندگی کی ایک حالت ہے جب کہ ہمارا اخلاقی ارتقا اس درجے پر پہنچ جائے کہ ہمارے اندر کوئی جذبہ اور خواہش باقی نہ ہو۔ نروان کو فنائے کامل بھی کہا جا سکتا ہے لیکن بدھ مت کے پیرو فنائے کامل کے تصوّر کا انکار کرتے ہیں جس طرح وہ اس امر کا انکار کرتے ہیں کہ مرنے کے بعد انسانی روح کو بقا ہے۔ غالباً یہ کوئی درمیانی حالت ہے جو نہ تو کامل نیستی ہے اور نہ کامل وجود۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ بدھ مت کے نزدیک زندگی ایک لعنت ہے جس سے انسان کو بچ کر نکل جانا چاہیے۔ بدھ مت کے پیروؤں کا عقیدہ ہے کہ انسان ایک لامتناہی مدت سے موجود ہے اور زندگی کا یہ سفر صرف پیدائش سے شروع نہیں ہوا بلکہ پیدائش سے قبل عرصۂ دراز سے جاری تھا۔ اس لیے اسے اس عقیدے سے بڑی تسکین ہوتی ہے کہ بالآخر سفر ختم ہونے کو ہے۔ بہرحال نروان کا تصور واضح نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مہاتما بدھ نے اس بارے میں اپنے شاگردوں اور عقیدت مندوں کے سوالات کا کوئی جواب نہیں دیا کہ آیا موت کے بعد کوئی زندگی ہوگی یا نہیں۔ غالباً مہاتما بدھ کا سب سے زیادہ مکمل جواب یہ تھا: "میرے شاگردو! ایک حالت ایسی بھی ہو سکتی ہے جس میں نہ زمین ہو اور نہ پانی، نہ ہوا ہو اور نہ روشنی، نہ لامحدود مکان ہو اور نہ لامحدود زمانہ، جس میں نہ کوئی ہستی ہو اور نہ کوئی خلقت، جس میں نہ کوئی تصوّر ہو اور نہ ان کا کامل فقدان، جس میں نہ یہ دنیا ہو اور نہ کوئی دوسری دنیا۔ ایسی حالت میں نہ تو کوئی شے وجود میں آ سکتی ہے اور نہ کوئی چیز فنا ہو سکتی ہے، نہ کوئی علت باقی رہے گی نہ معلول، نہ کوئی تبدیلی اور حرکت ہوگی اور نہ کسی جمود اور ٹھہراؤ کا امکان ہوگا۔"

مہاتما بدھ کی تعلیم میں خدا کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ خود گوتم بدھ نے خدائی کا دعویٰ نہیں کیا۔ انھوں نے اپنے آپ کو صرف ایک رہ نما کی حیثیت سے پیش کیا جو انسانوں کو راستہ بتانے پر مامور ہو، لیکن اس راستے پر چلنا اور منزلِ مقصود پر پہنچنا انسان کا اپنا کام ہے۔ مہاتما بدھ

اپنے پیروؤں سے صرف یہ مطالبہ کرتے تھے کہ وہ ان کی ہدایات پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کریں گے، لیکن ان کا تقاضا یہ نہ تھا کہ لوگ انھیں اپنا نجات دہندہ بھی تصور کریں۔ اس طرح بدھ مت میں اعتقادات اور عبادات کا کوئی نظام بھی نہیں پایا جاتا۔ اس نے نہ دعاؤں کی تلقین کی، نہ روزہ اور نماز کی، نہ ہی اس نے نجات اور مغفرت کا کوئی تصور پیش کیا اور نہ جنت و دوزخ اور ثواب و عذاب کی پیش گوئی کی۔ مہاتما بدھ نے زندگی اور کائنات کی علّت العلل کے بارے میں کوئی بات بتانے سے انکار کیا۔ اسی طرح آیندہ زندگی کے متعلق بھی انھوں نے کوئی دعویٰ نہیں کیا۔ ان کا سارا زور اخلاقی تربیت اور نفس کشی پر تھا۔ اس لیے بدھ مت ایک اخلاقی نظام تو ضرور ہے لیکن دینیاتی نظام نہیں۔

بدھ مذہب میں خدا کا تصوّر۔ ان تصریحات کے باوجود یہ دعویٰ کرنا غلط ہوگا کہ مہاتما بدھ نے خدا کا انکار کیا یا انھوں نے مادے کو کائنات کی بنیاد قرار دیا۔ غالباً اس بارے میں ان کے نظریات و اعتقادات قدیم سکھی مذہب سے ماخوذ تھے جو کائنات کی توجیہ و تعلیل میں مادہ اور روح کے دو تصوّرات سے کام لیتا تھا اور کسی مافوق الفطری طاقت کی مداخلت کو ضروری قرار نہیں دیتا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ مہاتما بدھ نے عالمِ بالا اور روح کی غیر مرئی دنیا کے متعلق بالکل سکوت اختیار کیا، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہ ہوگا کہ اگر وہ ان امور کی وضاحت کرتے تو وہ لازماً خدا اور آخرت کے انکار پر مبنی ہوتی۔ اسی طرح یہ بھی صحیح نہیں کہ وہ اپنے پیروؤں سے دہریت اور تشکیک کے متوقع تھے، نہ ہی ان کا مطلب یہ تھا کہ وہ ایسے اہم اور فیصلہ کن امور کے بارے میں بالکل خالی الذہن اور لاعلم ہیں۔ بحیثیت ایک بدھ یا روشن ضمیر انسان کے جس نے بڑی سخت روحانی کشمکش اور اخلاقی جدوجہد کے بعد بدھ کا مرتبہ حاصل کیا تھا اور جس کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ ہمہ دان ہے ان کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ پیروؤں کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیں کہ وہ مافوق الفطری امور میں کوئی درک نہیں رکھتے ہیں۔ ان کے جوابات کا مقصد یہ تھا کہ ان کے پیرو مصائبِ دنیوی سے نجات حاصل کرنے میں کسی خارجی طاقت کا سہارا نہ لیں بلکہ اپنے اندر اعتمادِ ذات پیدا کریں اور اپنی کوششوں کی نتیجہ خیزی پر ایمان

رکھیں۔ نیز یہ کہ خدا اور آخرت کا وجود ان فرائض پر موثر نہیں ہوتا جو انسان کو فوری طور پر اس عالم میں درپیش ہوتے ہیں۔ غالباً ان کا خیال تھا کہ یہ ماورائی حقایق انسان کی علمی اور اخلاقی زندگی کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتے بلکہ ان سے لوگوں میں ایک غیر ضروری جستجو اور روحانی تفتیش کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

بدھ مت کے ہنایانا فرقے میں خدا کا جو تصور آراستہ کیا گیا ہے وہ گوتم بدھ کے مقاصد اور ذہنی رجحان کا پوری طرح آئینہ دار ہے۔ اس سلسلے میں ہنایانا فرقے نے عقاید کا کوئی باقاعدہ نظام پیش نہیں کیا۔ اس کی کتابوں میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ پڑھنے والے کو عام نظریات کا علم پہلے ہی سے ہے اور یہ نظریات نہ تو دہریت پر مبنی ہیں اور نہ تشکیک پر بلکہ خدا کے یقین پر۔ چنانچہ ہنایانا فرقے کی مذہبی کتب میں دو تصورات یک جا ملتے ہیں۔ اولاً، دیوتاؤں اور دیویوں کے بارے ہیں۔ یہاں وہ تمام اصنامی افسانے موجود ہیں جن پر قدیم ہندو کثرت پرستی مبنی تھی۔ دوئم، ایک خدا کا تصور بھی ملتا ہے جو تمام ذیلی طاقتوں پر مافوق اور کائنات کا خالق ہے۔ دیوتاؤں اور دیویوں کی صفات کا مرقع اس طرح آراستہ کیا گیا ہے کہ گویا وہ تمام بشری کمزوریوں سے ملوث ہیں، ان پر بڑھاپا اور موت طاری ہو سکتی ہے، وہ کرما کے قانون اور تناسخ کے چکر سے بھی آزاد نہیں، ان کے اندر ادنیٰ جذبات بھی پائے جاتے ہیں جن کے نتائج انھیں بھگتنے پڑتے ہیں اور ان کا سب سے بڑا دیوتا برہما بھی کائنات کی ہیئت ترکیبی سے لاعلمی کا اظہار کرتا ہے۔ جس طرح ان کی قدرت و طاقت محدود ہے، اسی طرح ان کا علم بھی محدود ہے، اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ کوئی دیوتا یا دیوی بدھ کے مرتبے تک نہیں پہنچ سکتا۔ یہ صرف انسان ہی ہے جو اپنی کوشش و محنت اور صبر و استقلال سے بدھ بن سکتا ہے۔

بدھ مت میں جو اعتقادی تبدیلیاں عمل میں آئیں ان میں سب سے اہم تبدیلی یہ تھی کہ بدھ کو الوہیت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ دے دیا گیا۔ شمالی بدھ مت (مہایانا فرقے) میں یہ تصور آدی بدھ کی صورت میں ظاہر ہوا جو بدھوں میں سب سے اول، سب سے زیادہ طاقت ور اور یکتا ہے۔ لیکن ہنایانہ فرقہ (جنوبی بدھ مت) میں خدا کا تصور

مختلف تھا۔ یہاں گوتم بدھ کو جو بدھ مت کا تاریخی بانی تھا خدا کا رتبہ عطا کیا گیا۔ اس کی زندگی اور موت کے دیوتا اس پر پھول نچھاور کرتے ہیں اور اس کی راکھ کی پوجا کرتے ہیں۔ جب گوتم بدھ کو گیا میں ایک درخت کے نیچے حقیقت کا مشاہدہ ہوتا ہے تو تمام دیوتا اس کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ گوتم بدھ ایک عارفِ کامل ہے، حالانکہ دیوتاؤں کا علم نقص اور خطا سے مبرا نہیں۔ اس کا علم لامحدود اور دیوتاؤں کا علم محدود ہے۔ اس طرح مہاتما بدھ نے خدا اور عالمِ غیر مرئی کے بارے میں جستجو اور تحقیق کی جو ممانعت کی تھی اس کو نظر انداز کر کے جنوبی بدھ مت (ہنایانا) نے بدھ مت میں دینیاتی عقاید کا اضافہ کر دیا۔

ہنایانا بدھ مت کے اعتقادات گوتم بدھ کی تعلیمات سے قریب تر ہیں۔ فلسفیانہ اور نظری حیثیت سے ہنایانا بدھ مت نے اپنے بانی کی لاادریت کو قائم رکھا، لیکن عملاً ان گوشہ نشین فقرا کے دائرے سے باہر جن کا طبعی میلان تفلسف کی طرف تھا اور جن کا ذہن مابعد الطبیعیاتی حقایق سے ناآشنا نہ تھا۔ عام پیروؤں کی تسکین اس کے بغیر ناممکن تھی کہ ایک شخصی خدا کے تصور کو ان کے جذبہ پرستش کا محور قرار دیا جائے، حالانکہ ابتدائی بدھ مت کے لاشخصی اعتقادات میں عبودیت اور پرستش کے ذوق کی تسکین کا کوئی سامان نہ تھا۔ پالی کی کتابوں میں ابتدائی بدھ مت کے جو اعتقادات بیان کیے گئے ہیں ان میں کسی خارجی طاقت سے استمداد کی تعلیم نہیں پائی جاتی ہے۔ اس کے پورے مذہبی نظام میں مافوق الفطری ہستیوں کا کوئی تصور نہیں، لیکن یہ صورت ایسی نہیں تھی جس سے بدھ مت کے عام پیروؤں کی تسکین ہوتی۔ انسان کا یہ ایک جذباتی تقاضا ہے کہ وہ کسی نصب العینی ہستی سے محبت کرے اور اس کو اپنا معبود و مقصود قرار دے۔ اس خواہش کی تکمیل کے لیے خود گوتم بدھ کو الوہیت کا درجہ عطا کیا گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ بہت سے ہندو دیوتاؤں اور دیویوں کو بدھ مت کے نظامِ اعتقاد میں جگہ دی گئی اگرچہ ان کی صفات اور طاقت کا درجہ بدھ کی نسبت کم تر تھا۔

مہایانا فرقے کی تاریخ اس سے بالکل جدا ہے۔ یہ بالاصل ایک ہندوستانی فرقہ تھا۔

اور اس نے مہاتما بدھ کی تمام اصلاحات کو مسترد کر کے ان تمام دیویوں اور دیوتاؤں کو قائم رکھا جن سے ہندوستانی صنمیات پُر ہے۔ ان سب سے مافوق اور عملی زندگی سے بالکل الگ تھلگ آدی بدھ کا مابعد الطبیعیاتی تصور تھا، لیکن آدی بدھ کو اس کائنات کے ساتھ جس کو وہ وجود میں لایا کوئی زندہ تعلق نہ تھا۔ اس کے برعکس دیویوں کو اپنے ماننے والوں سے ایک عملی وابستگی تھی اور ان کے معاملات سے گہرا تعلق تھا۔ وہ بدھ مت کے پیروؤں کو ان کے مصائب و تکالیف اور ضروریات میں ہر طرح کی مدد بہم پہنچاتے ہیں۔

اس لیے مہایانا بدھ مت ابتدا سے ایک توحیدی مذہب تھا جو تمام دیوتاؤں اور دیویوں کو ایک بالاتر طاقت کا محکوم قرار دیتا تھا، لیکن ہنایانا بدھ مت میں اور اس میں فرق تھا کہ بدھوں کے اس سلسلے میں جن کے آسمانی رتبے بہت بلند تھے خود گوتم بدھ بانی بدھ مت کو ایک نہایت ادنیٰ درجہ دیا گیا تھا۔ مہایانا فرقہ نے تمام بدھوں کو الوہیت کا مرتبہ عطا کیا۔ یہ سارے بدھ ابتدا میں معمولی روحانی معلم تھے لیکن ان کی روحانی جدوجہد اور بصیرت کی بدولت بالآخر انھیں آسمانی ہستیوں میں ایک نہایت بلند مرتبہ حاصل ہو گیا۔ ان کے نام پر قسمیں کھائی جاتی تھیں، ان سے مَنّتیں مانی جاتی تھیں، ان کی عبادت کی جاتی تھی، ان سے ہر قسم کی توفیق اور روحانی امداد طلب کی جاتی تھی۔ گوتم بدھ بھی انہی میں سے ایک تھا، لیکن وہ کسی حیثیت سے ان سے ممتاز یا مافوق نہ تھا۔ پہلا درجہ امی تبھایا امیدا حاصل تھا۔ مرنے کے بعد انسان اس کے حضور میں پہنچ کر اس کے جلوے سے فیض یاب ہو جائے، تو یہ اس کی اعلیٰ ترین سعادت شمار کی جاتی تھی۔ وہی تمام انسانوں کی امیدوں کا مرکز و منتہا تھا، وہی لوگوں کی دعائیں سنتا اور قبول کرتا تھا۔ تیرھویں صدی میں جاپان میں ایک اصلاحی تحریک شروع ہوئی جس کا مقصد یہ تھا کہ گوتم بدھ کو اس کا اصلی مقام دلوایا جائے لیکن یہ تحریک ناکام رہی اور امیدا کی قدرت و توانائی اور بالاتری میں کوئی فرق نہ آیا۔

مابعد الطبیعیاتی نقطۂ نظر سے مہایانہ بدھ مت نے خدا کو علّت العلل اور کائنات کا اصولِ اوّل قرار دے کر ہندو تصورات سے بہت کچھ اخذ کیا۔ اس فلسفیانہ تصور کی تشکیل میں جاپان کے مفکرین پیش پیش تھے۔ اس اصولِ اوّل اور اسباب کو متعین کرنے والی پہلی

علت کو دھرم کایا کے نام سے موسوم کیا گیا جو قانون کے ہم معنی ہے۔ مہایانا بدھ مت کے نظریے کی رو سے یہ قانون دھرم کایا گوتم بدھ کی صورت میں مجسم ہوا، اور گوتم بدھ انسانوں کے ساتھ متحد اور انسان ان کے اندر متحد ہیں۔ دھرم کایا درحقیقت برہمن کے ہندوستانی تصور کا مثنیٰ تھا، لیکن ایک اہم فرق یہ تھا کہ بدھ مت کے فلسفیوں نے خدا کے شخصی عنصر کو نہایت شدومد سے قائم رکھا۔ دھرم کایا کوئی لاشخصی کورانہ قوت نہ تھی بلکہ اس میں ارادہ، عقل اور محبت کی شخصی صفات پوری طرح موجود تھیں۔ امیدا بدھ میں مذہب دھرم کایا کا ظہورِ کامل عمل میں آیا اور یہی ہستی مہایانا بدھ مت کی معبود اور مقصود تھی۔ تمام خلقت کو دھرم کایا کا ظہور قرار دیا گیا اور یہ تصور بھی پیش کیا گیا کہ دھرم کایا ساری مخلوقات کا نقطۂ اتحاد ہے جس میں تمام فروق و امتیازات معدوم ہوجاتے ہیں، مگر دھرم کایا کا تصور اتنا فلسفیانہ تھا کہ عوام اس سے کوئی زندہ تعلق نہیں قائم کر سکتے تھے اس لیے ان کی امیدوں، تمناؤں، دعاؤں اور عبادت کا مرکز محور امیدا کی ذات تھی۔ فلسفیانہ فکر اور عوامی میلان کے درمیان بالآخر مصالحت کی صورت یہ ہوئی کہ امیدا کو دھرم کایا کا ظہور قرار دیا گیا۔ یہی وجہ تھی کہ بدھ مت کے فلسفیانہ افکار کا عام مذہبی احساسات و جذبات اور روحانی تجربات و ارادات کے ساتھ گہرا تعلق قائم رہا، جبکہ ہندوستان کے ویدانتی فکر کو عوام کی عبادت اور مذہبی تمناؤں سے کوئی واسطہ نہیں تھا۔

ہنایانا بدھ مت کی اشاعت — ابتدا ہی سے بدھ مت درویشوں کا مذہب تھا۔ خود گوتم بدھ نے سنگھ یا بدھ مت کا خانقاہی نظام قائم کیا تھا۔ اس نظام میں داخلے کے وقت امیدواروں کو تین پناہیں طلب کرنی پڑتی تھیں — اوّل یہ کہ میں بدھ مت میں پناہ لیتا ہوں؛ دوئم، میں عقیدے میں پناہ لیتا ہوں؛ سوئم، میں خانقاہی سلسلے یا نظام میں پناہ لیتا ہوں۔ مجرمین، فوجی سپاہی، قرض دار اشخاص، غلام اور دق، مرگی یا برص کے مریضوں کو اس نظام میں داخل ہونے کی ممانعت تھی۔ امیدواروں کی عمر کے متعلق بیس سال کی قید تھی، یعنی اس سے کم عمر والے اشخاص کو خانقاہی سلسلے میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ نیز امیدواروں کے لیے ضروری قرار دیا گیا تھا کہ وہ اپنے والدین کی اجازت حاصل کریں۔

خانقاہی سلسلے میں شریک ہونے والوں کو دس اخلاقی احکام کا پابند رہنا ضروری تھا۔ ان احکام کی رو سے قتل، چوری، شہوانیت، دغا و فریب اور مسکرات کا استعمال ممنوع تھا۔ دوسرے احکام میں بتایا گیا تھا کہ دن چڑھنے کے بعد کھانا نہ کھایا جائے، زینت و آرائش کا کوئی سامان نہ رکھا جائے، زمین پر چٹائی بچھا کر سویا جائے، ناچ سے اجتناب کیا جائے اور سونے چاندی کا استعمال عمل میں نہ لایا جائے۔ بدھ مت کی خانقاہی زندگی میں جسمانی محنت کو مستحسن نظروں سے نہیں دیکھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ رسوم و ظواہر کا کوئی خیال نہیں کیا گیا تھا۔ یہ خانقاہی لوگ عموماً مجرد ہوتے تھے، زرد کپڑے پہنتے تھے اور گھر گھر بھیک مانگتے پھرتے تھے۔ یہ اپنی زندگی مراقبہ اور مطالعہ میں گزارتے تھے۔ بہت سی خانقاہیں خود گوتم بدھ کے زمانے میں تعمیر ہو چکی تھیں۔ جب اس نظام میں عورتوں کی شرکت کا مسئلہ آیا تو گوتم بدھ نے بڑی مشکل سے اپنی سوتیلی ماں کے اصرار پر عورتوں کو اس میں داخلے کی اجازت دی۔

گوتم بدھ کی وفات کے کئی سو سال تک بدھ مت کا اثر ہندوستان میں تیزی سے پھیلتا رہا، لیکن ساتویں صدی عیسوی سے ہندوستان میں اس کا اثر انحطاط پذیر ہو گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس میں مقامی توہمات اور سحر وغیرہ کی آمیزش ہونے لگی تھی۔ بالآخر ہندوستان میں اسلام کی آمد کے ساتھ یہ مذہب اپنے اصلی وطن میں تقریباً ناپید ہو گیا، لیکن اس سے پہلے بدھ مت کی اشاعت آس پاس کے ممالک میں ہو چکی تھی اور اس کا سہرا اشوک کے سر تھا جو بدھ مت کا "قسطنطین اعظم" ثابت ہوا۔ اشوک نے نہ صرف ہندوستان میں بدھ مت کی تبلیغ کی بلکہ اس کی اشاعت کے لیے دور دراز ممالک میں مبلغین روانہ کیے۔ چنانچہ اس کی کوششوں سے بدھ مت مشرقی ایشیا میں جنوبی ممالک مثلاً لنکا، برما اور سیام میں پھیل گیا اور یہ ممالک اس وقت ہنایانا فرقے کے مرکز ہیں۔

مہایانا بدھ مت۔ لیکن بدھ مت کی سب سے زیادہ شاندار کامیابیاں مہایانا فرقے کے تحت عمل میں آئیں۔ اس فرقے کے ابتدائی حالات پر تاریکی کا پردہ پڑا ہوا ہے، لیکن اس کا آغاز غالباً اشوک ہی کے عہد میں ہوا جبکہ ہندوستان بدھ مت کا مرکز تھا۔ مہایانا بدھ مت کا قانون بالکل مختلف ہے اور اس کی تدوین کبھی عمل میں نہیں آئی۔ اس کی مقدس

کتابیں سنسکرت زبان میں ہیں اور ان میں مہاتما بدھ کی تعلیمات کو بہت کچھ اضافے اور ترمیم کے بعد پیش کیا گیا ہے۔ یہ مذہب مشرق کے ایک وسیع خطے میں پھیلا ہوا ہے جس میں وسط ایشیا، تبت، منگولیا، کوریا، چین، جاپان، نیپال، جاوا اور سماٹرا شامل ہیں۔ بدھ مت کے پیروؤں کی بہت بڑی اکثریت اسی فرقے سے متعلق ہے۔ بدھ مت کی خصوصیت یہ تھی کہ اس نے بڑی کشادہ دلی کے ساتھ بیرونی روایات و اعتقادات کو اپنے نظام میں جگہ دی جس کی وجہ سے اس کی اصلیت بہت جلد مسخ ہو گئی۔ مہایانا بدھ مت میں جو نئے اعتقادات اور روایات داخل ہو گئے وہ حسبِ ذیل ہیں۔ اوّلاً، اس نے ایک حقیقتِ اعلیٰ کا تصور پیدا کیا جس سے عالم ظہور میں آیا؛ دوئم، اس نے گوتم بدھ کو الوہیت کا مرتبہ دیا اور اس کو حقیقتِ اعلیٰ کا عارضی مظہر قرار دیا: بعض لوگوں کے نزدیک گوتم بدھ کی ذات بشریت سے بالکل خالی ہے؛ سوئم، عرفانِ کامل کے حصول کا نصب العین تمام لوگوں کے لیے ضروری نہیں رہا؛ جو لوگ عرفان حاصل نہ کر سکیں انھیں انسانوں کے ساتھ رحم دلی سے پیش آنا چاہیے اور ان کی خدمت کرنی چاہیے؛ چہارم، گوتم بدھ پر ایمان کو نجات کا وسیلہ قرار دیا گیا؛ پنجم، مہایانا بدھ مت نے جنت و دوزخ کا تفصیلی مرقع آراستہ کیا اور بدھ مت کے پیروؤں میں حیاتِ جاودانی اور بقائے مسلسل کی خواہش پیدا کی؛ ششم، تصاویر اور بتوں کا استعمال عام ہو گیا۔ اس طرح مہاتما بدھ کی لاادریت کے بجائے بت پرستانہ مراسم کا دور دورہ ہونے لگا۔ بعض مقامات پر رحم کی دیوی کو بدھ مت میں وہی مرتبہ حاصل ہو گیا جو مریم عذرا کو عیسائیت میں حاصل ہے۔

مہایانا بدھ مت میں بعض ذیلی فرقے بھی پیدا ہوئے جن میں سے چند ایک دلچسپ ہیں: مثلاً ایک فرقہ مراقبے کو اصل دین سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک معرفتِ علم، مطالعے اور مشاہدے سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ وہ زندگی میں کسی وقت اچانک انسان کے قلب پر جلوہ ریز ہوتی ہے۔ اس کے برعکس ایک فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ اس زندگی میں معرفت کا حصول ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہے۔ اس لیے انسان کو معرفت حاصل کرنے کے بجائے مہاتما بدھ پر کامل یقین لانا چاہیے۔ جس انسان کا ایمان کامل ہو گا وہ ایک ایسے عالم میں داخل ہو جائے گا

جہاں معرفت کا حصول بہت آسان ہوگا۔ اس طرح یہ دنیا معرفت حاصل کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ ایک ایسے عالم میں داخل ہونے کا موقع ہے جہاں حصولِ معرفت ممکن ہوگا۔ ایک اور فرقہ باطنی کہلاتا ہے جو تمام مذہبی امور کو انتہائی رازداری میں رکھتا ہے۔ یہ تبت اور منگولیا کے لاماؤں کا مذہب ہے۔ اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اشغال و اذکار اور مراسم میں بڑی رنگینی اور ڈرامائی کیفیت پائی جاتی ہے۔ اس لیے اس میں ایسے اشخاص اور گروہوں کے لیے بڑی کشش ہے جن کی زندگی کیف اور رنگینی سے خالی ہے۔ اس فرقے کا عقیدہ ہے کہ معرفت کے حصول کے لیے ظاہری مراسم کی ادائیگی نہایت ضروری ہے، یعنی معرفت مراقبہ، عبادت یا ایمان سے نہیں حاصل ہوتی بلکہ مذہبی رسوم کی ادائیگی سے۔

(۳)

ایرانی مذاہب

مجوسی مذہب ۔ مجوسی مذہب کا مرکز میڈیا Media تھا جو وسط ایشیا کے تورانی علاقے میں واقع ہے ۔ مجوسی اس علاقے کے باشندوں کا ایک مخصوص مذہبی طبقہ تھا جیسے ہندوؤں میں برہمن ۔ ان کو میڈیا میں سیاسی اقتدار بھی حاصل تھا ۔ جب میڈیا پر ایرانیوں کا قبضہ ہو گیا تو مجوس کی سیاسی طاقت ختم ہو گئی، لیکن انھوں نے برہمنوں کی مانند ایک قسم کی مذہبی سیادت حاصل کر لی ۔ ایرانی آریہ ابھی تک مظہرِ فطرت کی پرستش کرتے تھے ۔ اس لیے مجوس اپنے مذہبی طریقوں اور ایرانی آریاؤں کی بعض مشترک خصوصیات پر زور دینے لگے، مثلاً سورج اور آگ کی پرستش کا طریقہ دونوں مذاہب میں مشترک تھا ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مجوس کو شاہی دربار میں خاصا درخور حاصل تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ اپنی دعاؤں اور منتروں کی طاقت سے بادشاہ کو شیطانی ضرر رسانی سے محفوظ کرنے کے مدعی تھے ۔ یونانی مصنّفوں نے ان کی دو مذہبی رسوم کا بطورِ خاص ذکر کیا ہے ۔ اوّلاً یہ کہ مُردوں کی نعشوں کو پرندوں اور کُتّوں کے سامنے ڈال دیتے تھے؛ دویم، ان کے یہاں حقیقی رشتوں میں شادی بیاہ نہ کرنا نہ صرف جائز بلکہ مستحسن خیال کیا جاتا تھا ۔ یونانی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسم ایرانیوں میں نہیں پائی جاتی تھی ۔ مجوس خوابوں کی تعبیر اور ستارہ شناسی میں بھی ماہر سمجھے جاتے تھے ۔

مجوس کے مذہب میں شدید قسم کی ثنویت پائی جاتی تھی ۔ مجوسی تصورات کی رُو سے کائنات شطرنج کی ایک بساط ہے جس میں بادشاہ ظلمت نور کی طاقت کی ہر چال کا جواب دیتا ہے اور اچھائی کے ہر مہرے کے بالکل برائی کا ایک مہرہ موجود ہوتا ہے ۔ اس لحاظ سے

مجوسیت اور زردشتی مذہب کے مابین ایک بنیادی اختلاف پایا جاتا ہے، کیونکہ زردشت کے یہاں ثنویت کا کوئی شائبہ نہیں ملتا۔ گاتھا میں جو زردشت کی اصل تحریر ہے اہرمن یا طاقت شر کا نام صرف ایک مرتبہ آیا ہے۔ زردشت کی رُو سے شر کی حیثیت ثانوی ہے، اور انجام کار فتح خیر کی ہو گی۔ اس کے برعکس جیسا کہ پلوٹارک کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے مجوس اہرمن کو بھی قربانی دیتے تھے جس کا زردشت کی تحریروں میں کوئی ذکر نہیں۔ اس کے علاوہ مجوسیوں میں آخرت کا عقیدہ بھی پایا جاتا تھا۔

زردشتی تعلیمات کا مجوسیوں پر یہ اثر ہوا کہ وہ بھی نُور کی طاقت کو بالادست قرار دینے لگے اور اس امر کا یقین کرنے لگے کہ آخری کامیابی نُور کو ہو گی، لیکن مجوسیوں نے زردشتی مذہب میں لاتعداد رسوم وشعائر کا اضافہ کر دیا۔ جس طرح برہمنوں نے آریاؤں کے سیدھے سادے مذہب کو ایک پیچیدہ نظام بنا دیا تھا، اسی طرح مجوسیوں نے زردشتی مذہب میں نئی نئی عبادتوں اور پرستش کے جدید طریقوں کا اضافہ کیا اور انھیں منضبط کرنے کے لیے لاتعداد قواعد وضوابط وضع کیے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی طبقے کو خدا اور انسان کے درمیان ایک ناگزیر وسیلے کی حیثیت مل گئی۔

زردشتی مذہب - زردشتر اور اس کے خُسر فراشاستر دونوں کے نام کے آخر میں لفظ اشتر آتا ہے جس کے معنی اونٹ کے ہیں۔ اسی طرح اس کے سرپرست بادشاہ وشتاسپا اور اس کے داماد جاماسپ کے نام کے آخر میں لفظ اسپ آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زردشت ایک ایسے معاشرے میں پیدا ہوا تھا جس کا غالب پیشہ گلہ بانی تھا۔ زردشت اغلباً مجوس کے مذہبی طبقے میں پیدا ہوا لیکن اس میں اختلاف رائے ہے کہ وہ واقعتاً مجوسی تھا۔ جن روایتوں میں زردشت کو مجوسی قرار دیا گیا ہے ان کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مجوس اس کے مذہب سے قریبی تعلق رکھتے تھے لہٰذا ان کا مفاد یہ تھا کہ وہ زردشت کو اسی طبقے کا ایک فرد قرار دیں۔ یونانیوں نے زردشت کو مجوسی قرار دیا ہے، لیکن اغلب یہ ہے کہ یونانیوں کو زردشت کا صرف وہ مرقع ملا جو مجوس کا آراستہ تھا۔ اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جب ایرانی مذہب میں مجوس کو درخور حاصل ہو گیا تو زردشت کو بھی مجوس خیال

کیا جانے لگا۔

بہرحال زردشت میڈیا کا باشندہ تھا۔ اس کا زمانہ ساتویں صدی قبل مسیح کا تھا جب کہ میڈیا کی طاقت غالب تھی اور ہخامنشی Achaemenian خاندان برسرِ اقتدار نہیں آیا تھا۔ وہ مغربی ایران (میڈیا) میں پیدا ہوا لیکن اس کا مذہب پہلے بلخ کے علاقے میں پھیلا جہاں کا بادشاہ گشتاسپ اس کا پیرو ہو گیا۔ بلخ سے زردشت کا مذہب سارے ایران پر چھا گیا۔ ہخامنشی خاندان کے آخری عہد میں ایران پر اسی کے مذہب کا اثر تھا۔ ایرانیوں اور میڈیا والوں کی رقابت ایک عرصے سے جاری تھی۔ اگرچہ نسلی اور مذہبی حیثیت سے ان دونوں علاقوں کے باشندوں میں کوئی فرق نہ تھا اور میڈیا کے فوجی جنرل دارا شاہِ ایران کی فوج میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے، لیکن ایرانیوں اور اہلِ میڈیا کے مابین صوبائی عصبیت عرصے تک باقی رہی۔ دار مستیتر کی رائے ہے کہ ایران میں میڈیا کے مجوسیوں کا احترام کیا جاتا تھا اور مذہبی رسوم کی ادائیگی میں ان کی شرکت ضروری سمجھی جاتی تھی لیکن پھر بھی جنوبی ایران والے ان کے ساتھ قومی مخاصمت رکھتے تھے۔

زردشتی عقاید: میکز ملر Max Muller نے زردشت کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ وہ اُس عہد میں پیدا ہوا جبکہ ہندوستانی آریہ ایرانی آریاؤں سے الگ نہیں ہوئے تھے اور یہ دونوں مظاہرِ فطرت کی پرستش کرتے تھے۔ زردشت نے ہندو ایرانی قوم کو مظاہرِ فطرت کی پرستش سے نکال کر وحدانیت کی تعلیم دی اور یہی وجہ ہے کہ ہندو آریہ اس کے مخالف ہو گئے اور اس مخالفت کے باعث اسے مغربی ایران میں ہجرت کرنی پڑی۔ میکز ملر کا استدلال یہ ہے کہ سنسکرت زبان میں دیوا ہندو دیوتاؤں کا نام ہے اور اس کے لفظی معنی "روشنی" کے ہیں، لیکن اوستا (زردشت کی الہامی کتاب) میں دیوا کو شیطان کے معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور زردشتی مذہب قبول کرنے والے کو پہلے اقرار کرنا پڑتا ہے کہ میں آیندہ سے دیوا کی پرستش سے توبہ کرتا ہوں اور صرف اہورا مزدا کا پرستار رہوں گا۔ ایرانی زبان میں سنسکرت کے "س" کے لیے عموماً "ہ" کا حرف استعمال ہوتا ہے، مثلاً سندھ کے لیے ہند۔ اس لیے ہندوؤں کا "اسورا" ایرانیوں کا "اہورا" ہو گیا۔

اس لفظی مماثلت سے معلوم ہوتا ہے کہ زردشت کا ظہور ایسے زمانے میں ہوا جبکہ ایرانی اور ہندو ایک قوم تھے، لیکن یہ نظریہ اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ زردشت اصل میں باختر کا رہنے والا تھا نہ کہ میڈیا کا، کیوں کہ ہندو آریاؤں اور ایرانی آریاؤں کا افتراق اس وقت عمل میں آیا جبکہ ایرانی قوم وسط ایشیا سے نکل کر موجودہ ایران کے علاقے میں داخل ہوئی اور اس طرح ان آریاؤں سے الگ ہو گئی جو بعد میں ہندوستان منتقل ہوئے۔

میکز ملر کے برعکس اسپیگل کا دعویٰ یہ ہے کہ ایرانیوں کے عقائد پر آریوں سے زیادہ سامی اقوام کا اثر تھا۔ چنانچہ قدیم تاریخ میں آرامی Aramaic اور آشوری Assyrian اقوام کا اثر ایرانیوں پر غالب تھا اور ساسانیوں کے آخری عہد میں ایران عرب مسلمانوں کے حلقۂ اثر میں آ گیا۔ اس نظریہ کی تائید میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ طبری اور ابن اثیر وغیرہ نے فلسطین کو زردشت کا وطن قرار دیا ہے۔

ایک ایسے زمانے میں جب کہ ساری انسانیت خیالی ہستیوں کی عبادت میں مبتلا تھی زردشت نے انسان کو ایک معبودِ حقیقی کی طرف بلایا۔ اس کا نام خالقِ اکبر تھا اور اس کی صفات تعداد میں چھ تھیں جنھیں مجموعی حیثیت سے وہ امیشا سپنتا کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ ممتاز صفات یہ ہیں: آشا (راستی، صداقت)، داہومانا (نیک خیالات) آرامایتی (تقویٰ)۔ گاتھا میں بعض مقامات پر ان صفات کو ملائکہ بھی قرار دیا گیا ہے۔ زردشت نے تمام چھوٹے بڑے دیوتاؤں اور بالخصوص متھرا اور اناہتا کو بالکل مسترد کر دیا، اگرچہ بعد میں یہ دونوں دیوتا اُس کے مذہب میں پھر داخل ہو گئے۔ ساتھ ہی اس نے تصویر کشی اور مجسمہ سازی کو بھی ممنوع قرار دیا۔ زردشت کا ماحول وحدانیت کے جراثیم سے بالکل خالی نہ تھا، لیکن زردشت پہلا مصلح تھا جس نے وحدانیت کو سحر اور نجوم سے پاک کر کے بالکل خالص اور بے آمیز شکل میں پیش کیا۔

دوسرے ہم عصر دینیاتی نظامات اور زردشت کے مذہب میں فرق یہ تھا کہ سابقہ مذاہب میں شر کی توجیہ کے لیے شیطانوں کی ایک کثیر تعداد کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا۔ زردشت پہلا

مذہبی مصلح تھا جس کی تعلیم یہ تھی کہ ابتداءً شر کی طاقت صرف ایک تھی۔ بعد کی اوستا Avesta میں انگرامینو ایک مستقل شخصیت اختیار کر لیتا ہے اور شیطان کا مترادف قرار پاتا ہے، لیکن ابتدائی اوستا یعنی گاتھا Gatha میں اس کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ وہ ان ابتدائی دو روحوں میں سے ہے جنھوں نے زندگی اور اس کی ضد یعنی عدم کو خلق کیا۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ زردشت ایک قسم کی دینیاتی ثنویت کا قائل تھا۔ غالباً شر کا مسئلہ حل کرنے میں زردشت نے اس مفروضے میں پیچیدگی محسوس کی کہ عالم میں کثیر التعداد ماتحت قوتیں ہیں جو انسانی سکون و طمانیت کی دشمن ہیں۔ وہ بعض جدید فلسفیوں کی طرح اس نتیجے پر پہنچا کہ خود خدا کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ انسانی مصائب اور پریشانیوں کا کامل دفعیہ کر سکے اور دنیا میں شر، خباثت اور پریشانی کے بغیر کوئی نیکی، بھلائی اور خوشی ممکن نہیں۔ بہر حال گاتھا میں خدا تمام نیکیوں اور نیک ہستیوں کا خالق ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زردشت خدا کی وحدت میں کثرت اور تنوع کا قائل ہے۔ اس کے دینی عقاید میں ظلمت کو کوئی مساوی طاقت نہیں جس سے خدا کی قدرت محدود ہو سکے۔ اس لیے اس پر ثنویت کا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ زردشت کا مذہب جبریت کے خلاف ہے۔ اس کے نزدیک فرشتے اور انسان جبراً کوئی کام نہیں کرتے۔ اس کے نظریے کی رو سے کائنات ہماری مساعد و معاون ہے، نہ کہ معاند۔ اس لیے خدا ان انسانوں کا دوست ہے جو اپنے اختیار کا صحیح طور پر استعمال کرتے ہیں۔ جو ناراستی اور شر کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ ان کا نام زردشت کی اصطلاح میں دیو ہے۔ یہ وہی ہندی نام ہے جو دیوتاؤں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور اس زمانے کی یادگار ہے جب ہندو اور ایرانی ایک قوم تھے اور مظاہر فطرت کی پرستش کرتے تھے۔ ان کے دیوتاؤں میں سب سے زیادہ ممتاز دیوس (آسمان)، متھرا (روشنی) اور سوما (حیاتِ جاودانی عطا کرنے والا مشروب) ہے۔ زردشت نے ان ہندی دیوتاؤں کو شیاطین قرار دیا۔

زردشت اور عقیدۂ آخرت — زردشت کے نزدیک اچھے انسان موت کے بعد ایک ایسی زندگی میں داخل ہوں گے جس میں نیک اعمال اور اچھے خیالات کا چلن ہوگا۔ زردشتی

بہشت مجسم پاکی ہے۔ اس کے برعکس برے انسان مرنے کے بعد نہ صرف برے اعمال و خیالات سے دوچار ہوں گے بلکہ انھیں جسمانی سزا بھی ملے گی۔ زمانہ مابعد کی اوستا میں ایک اور عقیدہ ملتا ہے، یعنی انسان مرنے کے بعد دوبارہ اس دنیا میں واپس آئے گا۔ اس تجدید حیات کا عمل ایک نجات دہندہ کے ذریعے واقع ہوگا جو زردشت کی نسل سے ہوگا اور ایک کنواری ماں کے بطن سے پیدا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زردشتی مذہب نے یہودی اور عیسائی عقاید کو متاثر کیا کیوں کہ انجیل میں ایرانی شہنشاہوں کا تذکرہ نمایاں الفاظ میں کیا گیا ہے اور فریسی Pharisee کی اصطلاح غالباً فارسی سے ماخوذ ہے۔

گاتھا کا ایک بڑا حصہ سزاؤں کے بیان پر مشتمل ہے جو آیندہ زندگی میں گناہ گاروں کو بھگتنی پڑیں گی۔ ان سزاؤں میں سب سے اہم آگ ہے جو بدکرداروں پر اوپر سے برسائی جائے گی۔ بعد کی تفاسیر میں بتایا گیا کہ راست باز لوگ اس آگ سے اس طرح گزریں گے جیسے دودھ کی نہر میں سے، لیکن بداعمال لوگ اس میں بھسم ہو جائیں گے۔ اس سے بھی زیادہ اہم تصور ایک پل کا ہے جو کوہ البرز پر بنا ہوا ہے اور جس کے نیچے دوزخ کی آگ پھیلی ہوئی ہے۔ جب نیک کردار لوگ اس پل پر سے گزریں گے تو یہ نہایت وسیع ہو جائے گا لیکن بداعمالوں کے گزرتے وقت یہ بال سے زیادہ باریک ہو جائے گا۔ زردشت گناہ گاروں کی ابدی سزا کا قائل معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ سزا اور انعام میں درجات کا بھی کوئی تصور نہیں رکھتا۔ زردشت کے مذہب میں تناسخ کا عقیدہ نہیں پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ گاتھا اس بارے میں ساکت ہے لیکن چوں کہ فراواشتی کے آریائی عقیدہ کا گاتھا میں کوئی ذکر نہیں اس لیے ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہیں کہ زردشت پیدائش سے قبل روح کے وجود کا قائل نہ تھا۔ فراواشتی کا عقیدہ تمام آریائی نسل کے افراد میں پایا جاتا ہے اور یہ عقیدہ ان کی اسلاف پرستی پر مبنی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر انسان کی روح ابد سے موجود ہے۔ مرنے کے بعد یہ روح باقی رہتی ہے اور اس کی ارضی روح سے مل جاتی ہے۔ انسان کی زندگی کے دوران میں یہ روح اس کی نگہبانی کرتی ہے۔ زردشت کے نظریے کی رو سے انسان کی خودی اس کے تمام اعمال و افعال متعین کرتی ہے اور اس کے افعال کا ردِ عمل اس کی خودی پر ہوتا ہے

جو زندگی کے دوران میں نشوونما کے مدارج طے کرتی رہتی ہے۔ موت کے بعد روح کو اس کے اعمال کی جزا و سزا ملتی ہے اور انسان کو بہشت یا دوزخ میں بھیج دیا جاتا ہے۔ اب اگر یہ مان لیا جائے کہ زردشت تناسخ کا قائل تھا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ انسانی روح کو کسی وقت بھی دنیا میں واپس کیا جا سکتا ہے تاکہ وہ ایک نئی خودی کی تعمیر و تشکیل کر سکے۔ اس طرح اس کا نظریۂ جزا و سزا باطل ہو جاتا ہے کیونکہ جو روح اس طرح واپس ہو گی اسے اپنی سابقہ زندگی کے اعمال کا کوئی شعور نہ ہو گا۔

زردشت کی اخلاقی تعلیمات۔ اخلاقیات میں زردشت کا سب سے زیادہ بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ انسانی اعمال افکار و خیالات کے تابع ہیں۔ اس لیے نیک افکار کا نتیجہ نیک عملی ہے اور فاسد افکار لازماً بدعملی کی طرف لے جاتے ہیں۔ زردشت کے اخلاقی نظام میں آشا (حق، راستی) کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور اس کا مقابلہ دروغ سے کیا گیا ہے۔ اس کے نزدیک شر کی بنا کذب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ عقیدہ اسے وراثتاً ملا تھا کیوں کہ ایرانی نظریۂ اخلاق میں راستی اور صداقت کو ہمیشہ نمایاں حیثیت حاصل رہی ہے اور یہ بات عام طور پر معلوم ہے کہ دارا اپنے کتبے میں دروغ کا لفظ شر کے لیے استعمال کرتا ہے اور اسے اپنے خلاف بغاوت کے مترادف سمجھتا ہے۔

وہ خاص طور پر خانہ بدوشی کی زندگی کو قابلِ نفرت خیال کرتا ہے جس میں ڈاکہ زنی اور خوں ریزی شامل ہیں، اور ترکوں کی زندگی پر لعنت بھیجتا ہے۔ جہاں تک شخصی زندگی کا تعلق ہے زردشت نے ایمان داری اور راست بازی پر زور دیا ہے۔ وہ اپنے پیرووں سے انتہائی پاکیزگی کا مطالبہ کرتا ہے اور انھیں ایسے مراسم ترک کرنے کی تلقین کرتا ہے جو شہوانی زندگی سے متعلق ہوں۔ زمین کی کاشت اور جانوروں کی پرورش زردشتی تعلیم میں بہت بڑی نیکیاں شمار ہوتی ہیں۔ وستاسپا کو زردشتی عقیدے سے جو مناسبت پیدا ہوئی اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ زردشت نے کاشت کاری کو مذہبی اہمیت دی اور محنت و کارکردگی کو ثواب کے کاموں میں شمار کیا۔ اس طرح اس نے ایک محنتی، ایمان دار اور خوش حال معاشرے کی تخلیق کے لیے راہ ہموار کر دی۔

لیکن زردشت کے اخلاقی ضابطے کا پہلو بہت تاریک ہے، کیوں کہ اس میں سگے رشتوں میں باہمی ازدواج کو مستحسن قرار دیا گیا ہے۔ غالباً یہ ایرانی امرا کا ایک رواج تھا جو اپنی نسلی اور خاندانی خصوصیات کو محفوظ رکھنا چاہتے تھے اور اس وجہ سے غیر خاندانوں میں شادی بیاہ کو مذہباً مکروہ سمجھتے تھے۔

زردشتی مذہب میں بعض ایسی خصوصیات تھیں جن کی وجہ سے اس مذہب کے پیرووں نے اسلامی تعلیمات کو آسانی سے قبول کر لیا، مثلاً اس مذہب کے مراسم و شعائر نہایت سادہ تھے۔ اس میں صوفیانہ اور متصوفانہ میلانات کا وجود نہ تھا۔ اس کے علاوہ یہ مذہب ایک الہامی کتاب بھی رکھتا تھا۔ ان عوامل نے ایران میں اشاعتِ اسلام کی راہ آسان کر دی۔ ایک اور نقطۂ نظر سے ایرانی مذہب اسلام کے مماثل تھا، یعنی اس کا اخلاقی عنصر نہایت قوی اور اس کا رجحان عمل کی طرف تھا۔ اس نے عملیت اور فعالیت کی حوصلہ افزائی کی اور دنیوی کاروبار کی ترقی کو مذہبیت کے منافی نہیں سمجھا۔

زردشت کے بعد۔ زردشت کی وفات کے بعد اس کی مذہبی تحریک بہت جلد ملیامیٹ ہوگئی۔ مظاہرِ فطرت اور قدیم دیوتاؤں کی پرستش کا طریقہ پھر رائج ہوگیا۔ اس میں شک نہیں کہ زردشت کے بعد بھی عبادت کے سلسلے میں گاتھا کا استعمال جاری رہا، لیکن ان کی زبان پہلے ہی سے مشکل تھی اور جب مذہبی طبقوں نے ان کی تعبیر و تاویل کا فریضہ انجام دینا شروع کیا تو زردشتی مذہب میں کثرت پرستی دوبارہ داخل ہوگئی۔ اگر گاتھا کا وجود نہ ہوتا تو ہمارے لیے یشت اور رگ وید میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ زردشت کی کامیابی کے بعد مجوسیوں نے اپنی تبلیغی جدوجہد کچھ عرصے کے لیے ملتوی کر دی اور بہتر حالات کا انتظار کرتے رہے۔ عوام نے پھر مجوسیوں کو اپنا مذہبی پیشوا مان لیا اور کچھ عرصے کے بعد اعلیٰ طبقات بھی ان کے زیرِ اثر آگئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مجوسیوں کی قیادت میں زردشتی مذہب کے اندر قدیم طرزِ پرستش اور قدیم دیوتا پھر داخل ہوگئے۔ مثلاً متھرا، انشتر یا، فراواشی اور اناہتا (پانی کی دیوی) کی عبادت پھر سے جاری ہوگئی۔ البتہ ان میں سے اکثر کو دیوتاؤں کے بجائے فرشتوں کا مرتبہ دیا گیا۔ دارا جیسا مذہبی فرماں روا بھی اہورامزدا کو

سب سے بڑا خدا قرار دیتا ہے اور اس کے ساتھ دوسرے درباری خداؤں کو شریک کرتا ہے۔ اگرچہ اہورا مزدا اس کے عقیدے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن زردشت کی خالص وحدانیت کا اس میں کوئی شائبہ نہیں۔ اس کے جانشین بھی رفتہ رفتہ مشرکانہ عقاید سے قریب تر ہوتے گئے۔ ہیروڈوٹس ایرانیوں کی ایک مذہبی رسم کا ذکر کرتا ہے کہ ایرانی زیر زمین دیوتاؤں کی خوشنودی کے لیے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کی قربانی دینے کے عادی تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاہی خاندان کے افراد اور درباری امرا پھر بت پرستی کی لعنت میں گرفتار ہو گئے تھے۔

جہاں تک مذہبی رسوم کا تعلق ہے زردشت کے بعد جادو، منتر اور ستارہ شناسی کا رواج دوبارہ شروع ہو گیا۔ نیز مردوں کو جانوروں اور پرندوں کے آگے ڈالنے کا طریقہ جو ہخامنشی خاندان کے عہدِ حکومت میں معدوم ہو چکا تھا پھر سے رائج ہو گیا۔ گاتھا میں مذہبی رسوم و شعائر کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ دوسرے پیغمبروں کی طرح زردشت نے ظاہری عبادات کو بہت کم اہمیت دی تھی، لیکن مجوسیوں نے ان کی تلافی کر دی۔ انھوں نے اپنے پیغمبر کے پیش کردہ مذہبی حقایق کو میکانکی عقیدوں کی شکل دے دی اور اوستا میں ایسے عناصر داخل کر دیے جن کا گاتھا میں کوئی وجود نہ تھا۔ زردشت کے نظریۂ شر میں انھوں نے اتنا مبالغہ کیا کہ زردشتی کائنات دو مستقل حصوں میں تقسیم ہو گئی، جن میں سے ایک کا حکمراں اہورا مزدا (خالقِ خیر) اور دوسرے کا انگرا مینو (خالقِ شر)۔ اہورا مزدا کی ہر مخلوق اور ہر فرشتے کے بالمقابل انھوں نے ایک شیطانی مخلوق پیدا کر دی۔

اوستائے آخر (Later Avesta) کا مذہب۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہخامنشی دور میں جن دیوتاؤں کا بڑا زور تھا وہ وہی دیوتا تھے جن کے نام پر یشت کی نظمیں معنون کی گئی تھیں، یعنی متھرا، اناہتا، تشتریا، ہوما اور فراواشی۔ نہ صرف امیشا سپنتا (صفاتِ الٰہی)، بلکہ خود اہورا مزدا کی حیثیت ثانوی ہو گئی تھی۔ زردشت کی وحدانیت اب یہاں تک بگڑ گئی کہ خود اہورا مزدا فرشتوں کی عبادت کرتا ہے۔ زردشت نے خدا کی جو بڑی بڑی صفات بتائی تھیں اب انھیں فرشتوں کی حیثیت دے دی گئی۔ صفاتِ الٰہی کے بعض

وظائف قدیم دیوتاؤں کی طرف منتقل کر دیے گئے، مثلاً منتھرا کے بارے میں عقیدہ یہ تھا کہ وہ معاہدوں کا محافظ ہے۔ پرستش کے نئے نئے طریقے رواج پذیر ہونے لگے اور خدا اور اس کی مخلوقات دونوں کو معبودیت کا یکساں درجہ حاصل ہوگیا۔ گاتھا کو منتر بنا دیا گیا اور ان کی تلاوت میں معمولی زیر و زبر کا فرق بھی بہت اہم خیال کیا جانے لگا۔ زردشت نے جادو منتر کو اپنے مذہب سے بالکل خارج کر دیا تھا مگر ان کا پھر وہی زور ہوگیا۔

اوستائے آخر کی وحدانیت عیسائیت کی تاریخ سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ وحدانیت تو باقی رہی لیکن اس کے ساتھ یہ تصور بھی پیدا ہوگیا کہ زندگی کے بعض شعبے ماتحت روحانی ہستیوں کی مِلک ہیں اور ان میں خدا کی استمداد ضروری نہیں۔ جس طرح معمولی کاموں کے لیے کسی ملک کا شہری وزرا سے ملنے کے بجائے ان کے ماتحت عہدہ داروں سے ملاقات کرتا ہے، اسی طرح ایک پارسی دانش مندانہ زندگی کے لیے ہوما کی طرف رجوع کرتا ہے اور دشمنوں پر فتح پانے کے لیے ویرتھراگنا سے دعا کرتا ہے۔

زردشت کے بعد اس کے پیرووں میں ایک سطحی رجائیت پیدا ہوگئی۔ زردشت کی تعلیمات سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ نیکی اور خیر کو شر پر بہر حال فتح ہوگی۔ جس شیطان سے وہ نبرد آزما تھے وہ کچھ زیادہ زور آور نہ تھا اور چند مینڈھوں کو ذبح کر دینے یا گاتھا کے چند الفاظ پڑھ دینے سے اس کی شر انگیزیوں کا مداوا ہو سکتا تھا۔ مجوسی اہرمن جن صفات سے آراستہ تھا ان کے مقابلے میں بداعمالی اور شر کئی گنا زیادہ خوف ناک ہیں۔ ظاہری مذہبیت احساسِ تناسب سے ہمیشہ خالی رہی ہے۔ اس کی نظر میں اصلی گناہ اتنے زیادہ اہم نہیں ہوتے جتنے رسوم و شعائر اور عبادت کے قواعد و ضوابط کی عدم پابندی۔ اوستائے آخر میں جن گناہوں کو اہمیت دی گئی ہے وہ یہ ہیں: کسی شخص پر ناجائز طور پر حملہ کر دینا اور اس کا تاوان نہ ادا کرنا؛ قتلِ نفس، اگر اس کا ارتکاب دوبارہ کیا جائے؛ کسی ایسے گھر میں آگ لے جانا جس میں موت واقع ہوگئی ہو اور اس کے وقوع کو ایک ماہ سے زیادہ گزرا ہو؛ نعش کو پرندوں کے حوالے کرنے سے پیشتر اس کو اچھی طرح نہ باندھنا؛ کسی گڈریے کے کتے کو اچھی غذا دینا۔

دار میستتر کا بیان ہے کہ زردشت کے بعد اس کے پیروؤں کو آزادی سے کام کرنے کا موقع نہیں ملا، اس لیے وہ خفیہ طور پر کام کرنے پر مجبور ہوئے۔ سوال یہ ہے کہ زردشت کی تعلیمات عرصہ تک منظر عام پر کیوں نہ آئیں۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ زردشت اپنے معاصرین کے مقابلے میں فکر و عمل کے لحاظ سے بہت بلند انسان تھا۔ اس پائے کی شخصیت صدیوں تک نہیں ابھری۔ اگر ڈاکٹر اسپونیر کا یہ خیال صحیح ہے کہ گوتم بدھ ایک ایرانی راہب تھا تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ زردشت کے مرتبے کا مفکر پانچ سو سال بعد پیدا ہوا۔

ایسی حالت میں یہ امر باعث تعجب نہیں کہ زردشت کی وفات کے بعد اس کے پیروؤں میں قدیم عقاید پھر ابھر آئے۔ سات ابواب والی گاتھا اس کا شافی ثبوت ہے اور یشت کی نظمیں صاف بتا رہی ہیں کہ زردشت کی وفات کے بعد ویدوں کے عقاید و تصورات اور مظاہر فطرت کی پرستش کا دور دورہ پھر شروع ہو گیا۔ زردشتی عقاید کا رشتہ کھینچ تان کر کسی نہ کسی طرح قدیم عقاید سے جوڑ دیا گیا۔ مجوس نے جو ستارہ شناس اور تعبیرات خواب میں ماہر تھے زردشت کے اس عقیدے کو بالکل بگاڑ دیا کہ آنے والی زندگی ایک خالص روحانی زندگی ہوگی۔ انھوں نے زردشت کی شخصیت کو کچھ اس طرح پیش کیا کہ گویا وہ بھی ایک ساحر و کاہن تھا جس کو مستقبل کے واقعات بھانپنے میں خاص مہارت حاصل تھی اور اس وجہ سے اسے خدائے برتر کے ساتھ ایک خصوصی تعلق تھا۔ چنانچہ یہ افسانہ گھڑ لیا گیا کہ اس کی بیوی ایک دیوی تھی۔ اوستا کے آخری حصہ میں زردشت اور خدا کے باہمی راز و نیاز کے بارے میں بھی بہت سے افسانے پائے جاتے ہیں۔ یہ سب مجوسیوں کی افسانہ سازی تھی جو یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ زردشت کو مرضی الٰہی اور مستقبل کے واقعات کا کامل علم تھا۔ اسی طرح مجوسیوں نے نجات دہندہ اشخاص کا عقیدہ بھی پیدا کیا۔ گاتھا میں زردشت کے اس پختہ عقیدے کا ثبوت ملتا ہے کہ جس کی تجدید پر وہ اللہ کی طرف سے مامور تھا اس کی تکمیل اس کے حین حیات ہو جائے گی اور وہ خود اور اس کے پیرو اور اعوان و انصار اس تجدید کے حصول میں شریک ہوں گے۔ اس لیے یہی لوگ وہ نجات دہندہ ہوں گے جن کے ذریعے دنیا کو شر سے نجات ملے گی۔ لیکن زردشت اور اس

کے معاونین کی وفات کے بعد یہ عقیدہ پیدا ہو گیا کہ نجات دہندوں کا ظہور مستقبل میں ہو گا۔ یہ تصور بھی اس کی وفات کے بعد پیدا ہوا کہ زردشت تمام پجاریوں کا سردار اور ان تمام رسوم و شعائر کا موجد تھا جن کی بنا در اصل مجوس نے ڈالی۔ البتہ زردشت کی اس تعلیم کو مجوس بھی محو نہ کر سکے کہ عبادات کے لیے تصاویر اور مجسموں کا استعمال ایک صریح کفر ہے اور خدا کی ذات تذکیر و تانیث کے امتیاز سے پاک ہے۔ اسی طرح حیات بعد الممات اور اخلاقی جزا و سزا بھی ایرانیوں کے ذہن سے محو نہ ہو سکا۔

یہودی اور زردشتی مذہب — یہودی اور زردشتی مذاہب میں بعض ایسی مماثلتیں پائی جاتی ہیں جن سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ یہودیوں نے اپنے بعض عقاید ایرانیوں سے مستعار لیے ہیں، مثلاً نظریۂ شر کو لیجیے بابل کی جلاوطنی کے بعد کی یہودیت میں یہ نظریہ جلاوطنی سے قبل کے نظریے سے مختلف ہے۔ تورات کی آخری کتابوں میں شیطان کو وہی درجہ حاصل ہے جو اوستا کی آخری کتابوں (مجوسی اوستا) میں انگرا مینو کو۔ زردشت کی تعلیم میں خدا نور اور ظلمت دونوں کا خالق ہے۔ زمانۂ مابعد میں یہودیوں کے یہاں شر اور بالخصوص طبعی جسمانی مصائب کا بانی مبانی شیطان ہے۔ حکمتِ سلیمانی میں موت کو شیطان کی ایجاد قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح مجوسیوں کے یہاں انگرا مینو موت کا خالق ہے۔ دونوں مذاہب میں شیطان کے ماتحت بہت سی شر انگیز روحیں کام کرتی ہیں۔ ان مماثلتوں سے یہ خیال پیدا ہوا کہ یہودیوں نے بہت سے عقاید زردشتیوں سے مستعار لیے، لیکن یہ خیال صرف اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب ان دونوں مذاہب کے اختلافات کو نظر انداز کر دیا جائے۔ زردشتی مذہب میں شیطان ہر پہلو سے خدا کی ضد ہے۔ تورات میں شیطان ایک فرشتہ ہے جو انسانوں کی اخلاقی آزمائش پر مامور ہے۔ اوستا میں بیان کیا گیا ہے کہ بادشاہ یما نے اپنی رعایا کو گائے کا گوشت تقسیم کیا جس کے کھانے سے حیاتِ دائمی ملتی ہے۔ کتابِ پیدائش میں حوا آدم کو شجرِ ممنوعہ کا پھل کھلاتی ہیں اور حیات دائمی اس پھل کے کھانے سے نہیں بلکہ ایک اور درخت کا پھل کھانے سے ملتی ہے جس کو چھونے سے آدم و حوا بہشت میں سے نکلنے سے بچ جاتے ہیں۔

دونوں مذاہب میں یہ عقیدہ پایا جاتا ہے کہ کچھ آسمانی ہستیاں ایسی ہیں جو اپنے سابقہ مرتبے پر فائز نہیں رہ سکیں اور عتابِ الٰہی کی مورد ہیں، لیکن یہاں بھی زردشتی اور یہودی عقیدے میں ایک بہت بڑا فرق ہے۔ زردشت کے یہاں دیووں کے معتوب ہونے کا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے اختیار کا غلط استعمال کر کے بدی کی راہ کو ترجیح دی۔ یہودی مذہب میں فرشتوں کے ہبوط کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ وہ ہولئے نفسانی اور حرص و ہوس کے جذبات سے مغلوب ہو گئے۔

ایک اور عقیدہ جس کے متعلق عام خیال یہ ہے کہ اسے یہودیوں نے زردشتی تعلیمات سے مستعار لیا ہے آخرت اور جزا و سزا کا عقیدہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہودیوں میں پہلے عذاب و ثواب کا تصور صرف عالمِ مادی اور واقعاتِ تاریخ سے متعلق تھا۔ حیات بعد الممات اور بہشت دوزخ کے تصورات ان میں ناپید تھے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہوگا کہ انھوں نے یہ عقاید زردشتی تعلیمات سے اخذ کیے۔ ممکن ہے کہ یہودیوں نے سائرس کو اس عقیدے کا پیرو پایا ہو اور اعلیٰ درباری امرا عالمِ آخرت پر یقین رکھتے ہوں۔ پھر یہ دیکھ کر انھوں نے اس کی تلاش میں اپنی الہامی کتابوں کی طرف رجوع کیا ہو۔

متھراتی مذہب Mithraism — دارامیستتر لکھتا ہے کہ ہندو آریائی مذاہب میں اسورا کے ساتھ جو آسمانوں کا دیوتا ہے متھرا کا نام بار بار آتا ہے اور متھرا آسمانی روشنی کا دیوتا ہے۔ ویدوں میں یہ دونوں ہم رتبہ ہیں، اور ان کا نام ہمیشہ ساتھ ساتھ آتا ہے لیکن زردشتی مذہب اہورا مزدا وحدہٗ لاشریک کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس لیے زردشت کے یہاں متھرا اہورامزدا کی مخلوقات میں شمار ہوتا ہے۔ اوستا میں عبادت کے جو احکام درج ہیں ان میں متھرا اور اہورا دونوں کی عبادت کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ اوستا میں کہا گیا ہے: "ہم متھرا کے لیے قربانی دیتے ہیں جو تمام ممالک کا فرماں روا ہے اور جس کو اہورا مزدا نے عالمِ غیب کے تمام دیوتاؤں میں سب سے بڑا درجہ دیا ہے۔" زردشت کی تعلیمات میں متھرا ایک نیک اور کرم گستر روح ہے۔ غالباً متھرا پرستش کا طریقہ بہت بعد میں رائج ہوا۔ عیسائیت کے عہد میں متھرا کو سورج کا دیوتا خیال کیا جاتا تھا۔ وہ روشنی اور سچائی کا مظہر

تھا۔ اگرچہ وہ مخلوق تھا، پھر بھی اس کا رتبہ خدائے واحد کے مساوی قرار دیا گیا تھا، لیکن وہ قوتِ شر انگیرا امینو (اہرمن) کے خلاف حق اور خیر کے لیے نبرد آزما رہتا تھا۔ آخر آخر میں اس کا رتبہ قریب قریب اہورا مزدا کے برابر ہو گیا۔ دارا نے اہورا مزدا اور متھرا کی مورتیوں کو اپنے مقبرے میں یکساں امتیاز کی جگہ دی تھی اور اس بارے میں اس کے تمام جانشینوں نے اس کی تقلید کی۔ فارسی زبان کا لفظ "مہر" جس کے معنی سورج اور دوستی کے ہیں متھرا کے لیے عام طور پر مستعمل تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سورج کا دیوتا تھا اور اسے انسان کا دوست اور مددگار سمجھا جاتا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ متھرا میں ایک نئی خصوصیت یہ پیدا ہو گئی کہ اس کو اہورا مزدا اور اہرمن کے درمیان ایک وسیلہ سمجھا جانے لگا۔ اس طرح اس کو ایک نجات دہندہ کی حیثیت حاصل ہو گئی اور حضرت عیسٰی سے قبل اس کو مسیح کا رتبہ مل گیا۔

ایرانی پرستش کے متعلق ہیروڈوٹس لکھتا ہے: "میرے علم کی حد تک ایرانیوں کی پرستش کے طریقے حسبِ ذیل ہیں: ایرانی مجسمے، مندر یا قربان گاہیں نہیں بناتے اور جو لوگ ایسا کرتے ہیں انھیں ایرانی اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، کیوں کہ یونانیوں کے برعکس وہ اس پر یقین نہیں رکھتے کہ دیوتاؤں کی شکل انسانوں جیسی ہوتی ہے۔ البتہ وہ پہاڑوں کی چوٹیوں پر چڑھ کر مشتری کو قربانی دیتے ہیں، اور سورج، چاند، زمین، پانی اور ہواؤں کو بھی قربانی دیتے ہیں۔" لیکن متھرا کی جو یادگاریں ایران میں پائی جاتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ عرصے کے بعد ایران میں مجسمہ سازی اور بت پرستی کا آغاز ہو گیا تھا۔ البتہ اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ ابتداءً زردشتی تعلیمات کے اثر سے ایران میں مجسمہ سازی اور بت پرستی ممنوع تھی۔ اگرچہ عام طور سے بت پرستی اور مجسمہ سازی کی ممانعت کو یہودیوں کی جانب منسوب کیا گیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہودیوں نے یہ طریقہ ایرانی فاتحوں سے مستعار لیا۔

متھرائی مذہب کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس میں عبادت کے لیے بالعموم غاروں کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ جہاں قدرتی غار نہ ملتے متھرائی عبادت گزار مصنوعی غار بناتے تھے۔ یوسی بیس کا بیان ہے کہ غاروں کی تقدیس کا آغاز زردشت نے کیا تھا۔

مانوی مذہب Manicheism — زردشتی کتابوں میں مانویت کی جس پُرزور طریقے سے مذمت کی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایرانیوں کا مذہبی طبقہ اس کے اثر سے خوف زدہ تھا۔ مسلمانوں کی کتابوں میں مانی کے متعلق حسبِ ذیل حالات ملتے ہیں۔

مانی بمقام بابل ۲۱۶ء میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ کافر (غیر عیسائی) تھا اور مدائن کے بت خانے میں کثرت سے جاتا تھا۔ لیکن مانی کی پیدائش سے کچھ عرصہ قبل وہ اپنا آبائی مذہب ترک کر کے فرقہ مغتسلہ میں شریک ہو گیا۔ یہ لوگ اپنے آپ کو پاک رکھنے کے لیے پانی کا کثرت سے استعمال کرتے تھے۔ بہت کم سنی کے زمانے میں مانی کو یقین ہو گیا کہ وہ خدا کا فرستادہ ہے اور اس کو ایک نئے مذہب کی تبلیغ پر مامور کیا گیا ہے۔ پچیس سال کی عمر میں اُسے چند پیرو مل گئے، لیکن اُس نے باقاعدہ تبلیغ اُس وقت شروع کی جب کہ ۲۴۲ء میں اردشیر کا بیٹا شاپور ایران کے تخت پر بیٹھا۔ اُس نے شہنشاہ کے بھائی فیروز کی سرپرستی حاصل کر کے دربارِ شاہی تک رسائی حاصل کر لی۔ اس کے بعد اس نے گرد و پیش کے ممالک کا سفر کیا اور اپنے سفر کے دوران میں اس نے وسطِ ایشیا، ہندوستان اور چین کی بھی سیر کی۔ اُس کی بیشتر تصانیف آرامی زبان میں ہیں لیکن ایک کتاب فارسی میں بھی ہے۔ اس نے اپنی کتابوں کا مفہوم سمجھانے کے لیے تصاویر کا بھی استعمال کیا جس کی وجہ سے اس کا نام مصور کی حیثیت سے ابھی تک زندہ ہے۔ مانی کو بہرام نے قتل کیا جس کی حکومت ۲۷۴ سے ۲۷۷ء تک رہی۔ مانی کے قتل میں صرف بادشاہ کی شخصی عداوت ہی کا ہاتھ نہ تھا بلکہ ایران کے مذہبی طبقوں کا بھی بڑا دخل تھا۔

مانوی مذہب کی بنیاد شر اور خیر اور نور و ظلمت کے ابدی تضاد پر ہے، لیکن یہ کہنا صحیح نہیں کہ مانی نے شر اور مادے کو مترادف قرار دیا تھا۔ ظلمت اور شر کو وہ ایک نوع کا ارادہ اور تصور قرار دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی ثنویت فلسفیانہ نہ تھی بلکہ اس کی نوعیت شاعرانہ یا متخیلانہ تھی۔ مانی کے عقیدے کی رو سے آدم و حوا شیاطین کی اولاد تھے۔ اس تخلیق سے شیطانوں کا مقصد یہ تھا کہ نور کے کچھ اجزا کو اسیر کر کے اپنے قبضے میں رکھیں۔ اس لیے آسمانی طاقتوں نے شیاطین کو شکست دینے کے لیے حضرت مسیح

کو، کہ نورِ مجسم تھے، دنیا میں بھیجا، تاکہ وہ آدم کو بہشت و دوزخ، آسمان و زمین اور شیاطین کے بارے میں صحیح تعلیم دیں اور خاص طور سے اس کو شہوانیت سے محفوظ رکھیں۔ مانی بدھ، زردشت اور حضرت مسیح کو الہامی پیغمبر مانتا تھا اور اپنے آپ کو آخری نبی قرار دیتا تھا۔ البیرونی نے لکھا ہے کہ اپنی ایک کتاب میں مانی نے فارقلیط ہونے کا بھی دعویٰ کیا۔ عیسائی مصنفین مثلاً سینٹ آگستائن کا بیان ہے کہ ڈوسیٹیون کی طرح مانی یہ بھی عقیدہ رکھتا تھا کہ مسیح علیہ السلام عورت کے بطن سے نہیں پیدا ہوئے اور ان کا جسمانی وجود محض فریبِ نظر تھا۔ اس کے برعکس شہرستانی کا بیان ہے کہ مانی کے نزدیک مسیح شیطان تھا۔ مانوی فرقے کو حضرت مسیح کے مصلوب ہونے سے انکار تھا۔

مانوی عقیدے کے لحاظ سے مذہب کا کام یہ ہے کہ انسان میں جو الوہی عنصر موجود ہے اسے مادی قیود سے آزاد کیا جائے، تاکہ انسان اپنے آسمانی منبع سے مل جائے، مگر یہ الوہی عنصر روح کے مترادف نہیں۔ آگستائن کی تحریروں سے یہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ مانی انسان میں دو روحوں کا وجود تسلیم کرتا ہے — ایک روحِ خیر اور ایک روحِ شر، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ روح کو دو متضاد میلانات کا حامل قرار دیتا ہے۔ جس طرح روحِ انسانی مطلقاً خیر نہیں، اسی طرح جسمِ انسانی مطلقاً شر نہیں۔ مانویوں نے اپنے ہم مذہب افراد کو متعدد درجات میں تقسیم کیا۔ عام مانویوں کو سامعین کہا جاتا تھا۔ ان کے مقابلے میں خواص کا ایک الگ حلقہ تھا۔ پھر خواص کو بھی مختلف درجوں میں تقسیم کیا گیا تھا جس میں سب سے اونچا درجہ مانی کا تھا۔ لیکن خواص کے ساتھ عیسائی پادریوں یا اربابِ کلیسا کی طرح کوئی مذہبی فرائض و مناصب وابستہ نہیں تھے۔ خواص کی اصلی فضیلت یہ نہ تھی کہ وہ مخصوص حقوق و فرائض رکھتے تھے بلکہ وہ اپنے مذہب کا زیادہ تفصیلی اور پختہ علم رکھتے تھے اور انھیں بہت سی ایسی باتیں ترک کرنی پڑتی تھیں جو دوسرے مانویوں کے لیے بالکل جائز تھیں۔ مانوی مذہب میں نفس کشی اور ریاضت کا کوئی مقام نہ تھا اور گناہوں کے کفارے کے طور پر اپنے آپ کو ایذا دینے کا بھی کوئی تصور نہ تھا جیسا کہ عیسائیوں میں۔ مانوی مذہب کے محرکات اور ممنوعات اس تصور پر مبنی تھے کہ بعض افعال مثلاً زندہ ہستیوں کو

ہلاک کرنا یا جنسی اختلاط برتنا اصلاً شیطانی افعال ہیں جن کے باعث نور کے لیے ظلمت سے رہائی حاصل کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ مانویت میں سحر اور بت پرستی ممنوع تھے اور روزے کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی تھی۔

مانی کے عہد میں قدیم بت پرستانہ مذاہب بالکل معدوم نہ تھے، اگرچہ سرکاری حیثیت صرف زردشتی مذہب کو حاصل تھی۔ علاوہ ازیں ملک میں بہت سی نوآبادیاں بھی تھیں تیسری صدی عیسوی میں آرامی زبان بولنے والی آبادی میں عیسائیوں کی کافی تعداد تھی۔ بابل کے عیسائیوں میں بہت سے متفرق فرقے تھے، بالخصوص شامی عیسائی بار دیصان (متوفی ۲۲۲ء) کا مانی پر بہت اثر تھا۔[۱] بہرحال مانوی مذہب ایک ایسے ملک اور ماحول کی پیداوار تھا جو مختلف اور متضاد مذہبی عقاید کی رزم گاہ تھا۔ مانی کو بت پرستی سے دشمنی تھی، لیکن اس نے بت پرستانہ مذاہب اور زردشتی مذہب کے امتیاز کو قائم رکھا کیوں کہ وہ زردشت کو نبیوں میں شمار کرتا تھا۔ اس لیے ممکن ہے کہ زردشتی مذاہب کو باطل سمجھنے کے بجائے وہ اس کو اصل دینِ زردشت کی فاسد شکل قرار دیتا ہو۔ یہ فرض کرنا غلط ہوگا کہ مانی کی ثنویت زردشت کی ثنویت سے ماخوذ ہے، اگرچہ دونوں مذاہب میں ثنوی افکار پائے جاتے ہیں۔ زردشتی مذہب کا مقصد یہ تھا کہ دنیا کو برائی سے بالکل پاک کر دیا جائے۔ مانوی مذہب کی کوشش یہ تھی کہ دنیا میں جتنی کچھ اچھائی اور نیکی ممکن الحصول ہے اسے اپنا لیا جائے۔ اس طرح مانویت زردشتی مذہب کی نسبت بدھ مت سے زیادہ قریب ہے۔ مانی نے نہ صرف گوتم بدھ کو الہامی پیغمبر قرار دیا بلکہ اغلب یہ ہے کہ اس نے اپنے عقاید و افکار میں بدھ مت کی تعلیمات سے استفادہ بھی کیا۔ اسی طرح اس نے یہودی مذہبی احکام و تعلیمات سے بھی کچھ نہ کچھ اخذ کیا تھا۔ البتہ وہ یہودیوں کے مذہبی عقاید و تعلیمات کا آخر دم تک شدید مخالف رہا۔ چنانچہ وہ حضرت موسیٰ کو پیغمبر ماننے سے انکار کرتا تھا۔ یہودیت سے اس کی نفرت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس مذہب نے بت پرستوں کی طرح جانوروں کی قربانی کو بھی جائز بلکہ بعض وقت ضروری قرار

۱۔ بعض مورخوں کا دعویٰ ہے کہ بار دیصان مانی کا استاد تھا۔

دیا تھا۔ عیسائیت سے اس کا تعلق زیادہ دوستانہ تھا، لیکن عیسائی مرتاضیت کے مقابلے میں مانوی مرتاضیت کی بنیاد زیادہ قوی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عیسائیت نے خدا کو دنیا اور انسان کا خالق تسلیم کیا تھا۔ اس لیے وہ انسان کے فطری تقاضوں کی تکذیب و تردید نہیں کر سکتی تھی۔ نتیجۃً اسے فطرتِ انسانی کے بارے میں یہ نقطۂ نظر اختیار کرنا پڑا کہ ایک اصلی انسانی فطرت ہے جو بنیادی طور پر نیک ہے اور دوسری وہ فطرتِ انسانی ہے جو گناہ اور شر سے ملوث ہو گئی ہے۔ اس کے برعکس مانوی عقاید کی رُو سے انسانیت کی اصل شیطانی ہے۔

ایرانیوں کے ظلم و ستم کے باوجود بابل کا علاقہ کئی صدیوں تک مانویوں کا مرکز رہا۔ کبھی کبھی ایرانی تخت پر کوئی ایسا بادشاہ بھی آجاتا تھا جو مذہبی طبقوں کو حدِ اعتدال میں رکھنے کی کوشش کرتا لیکن عام طور سے مانیوں کے ساتھ عیسائیوں سے بھی بُرا سلوک کیا جاتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مانویت ایران اور بابل کے علاقے سے ختم ہو گئی اور پیروانِ مانی نے وسط ایشیا میں پناہ لی جہاں انھوں نے ترکوں کے درمیان مذہبی تبلیغ کا کام کیا۔

(۴)

یہودی مذہب

عقاید:- یہودی مذہب کی بنیاد دو عقیدوں پر ہے — اوّلاً خدا کی وحدانیت، دوم بنی اسرائیل کے ساتھ خدا کا مخصوص تعلق۔ یہودی عقیدے کی رو سے عالم کائنات خیر ہے اور انسان حصولِ خیر کا پورا پورا اہل ہے۔ یہودی اس امر پر بھی ایمان رکھتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا مختار اور ذمہ دار ہے۔ وہ ایمان کی بہ نسبت اعمال کو زیادہ اہم قرار دیتے ہیں۔ اس طرح یہودیت صرف ایک عقیدہ ہی نہیں بلکہ ایک مکمل نظامِ حیات ہے جو ہر عملِ انسانی کو رضائے الٰہی کا تابع بنانا چاہتا ہے۔ حق اور باطل، خیر اور شر کے معیارات کو یہودی صرف عبادت اور پرستش تک محدود نہیں کرتا بلکہ وہ زندگی کے ہر گوشے اور اعمال کی ہر شاخ میں ان تصورات سے مطابقت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے اس کا مذہب ایک تفصیلی ضابطۂ حیات ہے۔ مثلاً روزمرہ کی گفتگو میں ایک معمولی سا مبالغہ یا ادنیٰ سی دل آزادی بھی یہودیوں کے نزدیک ایک عظیم ترین گناہ کی موجب ہو سکتی ہے۔ یہودیوں کے لیے مذہباً ممنوع ہے کہ وہ فحش کلامی کا ارتکاب کریں یا کسی کو اشتعال دلائیں یا کسی کمزور اور لاچار آدمی کے سامنے غیر معمولی قابلیت کا مظاہرہ کریں۔ مذہبی رسوم و شعایر کے دائرے میں بھی یہی تفصیل پرستی نمایاں ہے۔ ہر یہودی پر مذہباً فرض ہے کہ وہ دن میں تین بار نماز ادا کرے، کھانے سے پہلے دعائے تشکرانہ پڑھے، زندگی کی ہر لذت و مسرت پر اظہارِ تشکر کرلے، ہر روز کتابِ مقدس کی کچھ آیات تلاوت کرے اور صبح کی نماز کے وقت خاص لباس میں ملبوس ہو۔

اگرچہ یہودی مذہب رسوم و شعایر کی پابندی کو مدارِ دین قرار دیتا ہے، لیکن عقیدے یا عمل کی کوئی کوتاہی ایسی نہیں جس کی بنا پر کسی شخص کو یہودیت سے خارج کیا جا سکے؛ بجز اس

کے کہ کوئی شخص علانیہ اپنے مذہب کو ترک کر کے دوسرے مذہب میں داخل ہو جائے یہودیت تبلیغ کی حوصلہ افزائی نہیں کرتی۔ کسی یہودی کے لیے مذہباً مستحسن نہیں کہ وہ کسی دوسرے مذہب کے پیروؤں کو یہودیت کی دعوت دے، بلکہ اگر کوئی شخص یہودیت کی طرف میلان ظاہر کرے تو یہ ضروری ہے کہ اس پر یہودی رسوم و شعائر کی مشکلات واضح کر دی جائیں، لیکن اگر اس کے بعد بھی وہ یہودیت قبول کرنے پر مصر ہو تو اسے یہودی مذہب میں داخل کیا جا سکتا ہے۔

یہودیت کو کسی حکومت یا اس کی ہیئت ترکیبی سے کوئی تعرض نہیں۔ یہودی عبادت گاہوں میں اس ملک کی سلامتی کے لیے دعائیں کی جاتی ہیں جہاں کے یہودی عبادت کے لیے جمع ہوں۔ یروشلم کے قدیم معبد میں رومی حکومت کے لیے دعائیں کی جاتی تھیں۔

یہودی رسوم و شعائر اور قوانین کی ضابطہ بندی کا کام قدیم یروشلم اور بابل میں انجام دیا گیا تھا۔ ان قوانین کی تشکیل میں یہودی علما رضائے الٰہی کے مطابق اعمال و افعال کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ جہاں تک ممکن ہوتا وہ اپنی مذہبی کتب کے مطالعے سے معلوم کرتے کہ کسی خاص صورتِ حال میں عمل کا کون سا طریق مرضیِ الٰہی کے مطابق ہوگا۔ جہاں مذہبی کتب سے کوئی ہدایت نہ ملتی وہ اس کے عام اصولوں سے رہنمائی حاصل کرتے۔ اس کے علاوہ قدیم زمانے کی بے شمار زبانی روایات سے بھی مدد لیتے اور ان روایات کو ضمنی قوانین کی حیثیت سے استعمال کرتے۔ روایات کا درجہ ان کے یہاں کتبِ مقدسہ سے کم نہ تھا۔ اس طریقِ کار کے باعث لوگوں نے بے شمار روایات حفظ کر لیں۔ پھر جب حفظ کردہ روایات کا ذخیرہ بہت پھیل گیا تو ان کی ترتیب و تہذیب اور کتابت ضروری ہو گئی۔ اس ضمن میں جو مباحث پیش آئے انھیں بھی قلم بند کر لیا گیا اور یہ سارا مجموعہ "تالمود" کہلاتا ہے۔ "تالمود" کی ترتیب کا کام دو مختلف مذہبی درس گاہوں نے اپنے ذمے لیا تھا اور چوں کہ ان دونوں کا طریقِ استدلال اور طریقِ تاویل جدا تھا، اس لیے "تالمود" کے دو مجموعے تیار ہو گئے۔ ایک فلسطین کی "تالمود" اور دوسری بابل کی۔ دونوں کو یہودیوں کے یہاں مساوی درجہ دیا گیا لیکن اختلافِ رائے کی صورت میں بابل کی "تالمود" کا درجہ بلند تر ہے۔

یہودیوں کے مذہبی احکام میں سے شریعت اور قانون کے مطالعے اور اس پر غور و فکر

کا حکم سب سے زیادہ اہم ہے۔ عبرانی زبان کا بیشتر لٹریچر قانون اور شریعت کی توضیح و تفصیل سے متعلق ہے۔ یہودیوں کے بہترین دل و دماغ ہمیشہ سے قانون اور شریعت کے مطالعہ اور غور و تحقیق میں منہمک رہے۔ ہر یہودی پر مذہباً فرض ہے کہ وہ اپنی اولاد کو قانون کے مبادی سے روشناس رکھے۔ یہی وجہ ہے کہ یہودیوں کی مذہبی کتابوں میں "تالمود" کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ ابتداءً وضعِ قانون کا کام بیت المقدس کی سان ہیدرین Sanhedrin یا عدالت العالیہ کے ذمے تھا اور یروشلم کی تباہی سے قبل یہودی قوانین اور رسوم و شعائر کے بارے میں اس کا فیصلہ مختتم قرار دیا گیا تھا۔ لیکن ۷۰ء میں یروشلم کی تباہی کے بعد یہ کام فلسطین اور بابل کی مذہبی درس گاہوں نے اپنے ذمے لے لیا۔ مذہبی امور کا فیصلہ "تالمود" کے مطابق کیا جاتا ہے۔ مذہبی مسائل میں فیصلہ کا حق کتبِ مقدسہ کے علم کے ساتھ مشروط ہے۔ جو لوگ کتبِ مقدسہ پر حاوی ہوں انھیں ربانی کہا جاتا ہے۔ ربانی اور غیر ربانی یہودیوں کے درمیان کوئی خاص امتیاز قائم نہیں کیا گیا ہے۔ ایک معمولی آدمی بھی جس نے مذہبی علوم میں کافی واقفیت پیدا کر لی ہو ربانی بن سکتا ہے۔ نہ ہی ربانیوں کی کوئی تنظیم اور مرکزی قیادت موجود ہے، اگرچہ بعض ربانیوں کو اپنے علم و فضل کی وجہ سے مسائل مذہبی کی نسبت سے ایک مخصوص امتیازی درجہ حاصل ہو گیا ہے۔

یہودیوں کا تاریخی ارتقا۔ عبرانی نسل نے اپنی تاریخی روایات کی جتنی حفاظت کی ہے اس کی مثال کسی اور قوم میں نہیں ملتی۔ غالباً یہودیوں میں اپنے تاریخی تسلسل کا شعور سب سے زیادہ قوی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بدویانہ خانہ بدوشی کی زندگی سے لے کر فلسطین میں آباد ہونے اور پھر مختلف ملکوں میں منتشر ہونے اور طرح طرح کے قومی آفات و مصائب کا شکار ہونے کے باوجود ان کی مذہبی کتابوں میں روایات کا ایک بے نظیر تاریخی تسلسل پایا جاتا ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قوم کا تاریخی شعور نہایت بیدار تھا۔

گزشتہ چند سال کی آخری تحقیقات سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ یہودیوں کی مذہبی کتابوں میں جو تاریخی حالات درج ہیں وہ کم و بیش اغلاط کے باوجود واقعیت سے خالی نہیں۔ کتابِ پیدائش کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کے آبا و اجداد انھی

خانہ بدوش قبائل سے تعلق رکھتے تھے جو مسیح سے دو ہزار برس قبل شمالی عرب اور ملحقہ ممالک میں پھرا کرتے تھے۔

بنی اسرائیل کے آبا و اجداد عراق کے باشندے تھے۔ حضرت ابراہیم کے والد ایک بابلی شہر اُر کے رہنے والے تھے۔ یہاں سے وہ شمال مغربی عراق کے شہر حران میں ہجرت کر کے منتقل ہو گئے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بابل کے سکونت پذیر باشندوں کو خانہ بدوش قبائل کی لوٹ مار سے خطرہ رہتا تھا۔ اس لیے تاجروں کی حفاظت کے لیے یہ انتظام کیا گیا تھا کہ اگر خانہ بدوشوں کے حملے کا خطرہ ہو تو بڑے بڑے الاؤ جلا کر انھیں اس خطرے سے قبل از وقت آگاہ کر دیا جاتا تھا۔ اس زمانے میں مصر و شام اور عراق کے درمیان آمد و رفت کی سہولتیں میسر تھیں اور انہی سہولتوں سے فائدہ اٹھا کر حضرت ابراہیم اور ان کی اولاد کو مصر جانے کا اتفاق ہوا۔ اس زمانے میں شام اور فلسطین کی معاشرتی زندگی قبیلوی نظم پر مبنی تھی۔ البتہ مصر میں تمدن اس سے زیادہ ترقی یافتہ تھا اور مصریوں کے زیر حکومت فلسطین اور شام میں بھی خانہ بدوش قبائل کی جگہ سکونت پذیر زرعی آبادی کو ترقی ہوئی۔ چنانچہ انیسویں صدی قبل مسیح تک ان ممالک میں شہری ریاستیں قائم ہو چکی تھیں۔ صرف موجودہ شرق اردن میں قبیلوی نظم برقرار تھا۔

حضرت موسیٰ کے زمانے تک مصر میں سامیوں کا اخراج قائم ہو چکا تھا اور اٹھارھویں صدی قبل مسیح میں بالآخر سامیوں کی ایک شاخ نے جو عبرانیوں (بنی اسرائیل) سے قریبی تعلق رکھتی تھی مصر کی حکومت پر قبضہ کر لیا۔ تاریخی حالات کی روشنی میں یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کی مصر میں سکونت پذیری کا اصل سبب یہی ہوا کہ وہاں ان کے ہم قوم حکمران چرواہے (Hyksos) ۱۵۵۰ قبل مسیح تک مصر پر قابض رہے۔ اس کے بعد ان کے خلاف ایک زبردست انقلاب ہوا اور سامیوں کو مصر سے نکلنا پڑا، لیکن مصر کے تمام سامی الاصل افراد اس ملک سے خارج البلد نہیں ہوئے۔ صرف چند بڑے بڑے لیڈروں اور خانہ بدوش زندگی بسر کرنے والے افراد نے فلسطین میں پناہ لی۔ باقی افراد مصر میں رہ گئے۔ اگرچہ ان کی اگلی سی حیثیت باقی نہ تھی لیکن سامیوں کے تہذیبی اور مذہبی اثرات مصر میں محو نہ

ہو سکے بلکہ چودھویں صدی قبلِ مسیح کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر میں کنعانی دیوتاؤں کی پرستش خوب زوروں پر تھی۔ حضرت موسیٰ کے زمانے میں مصری جن دیوتاؤں کی پوجا کرتے تھے ان میں سے اکثر کے نام عبرانی ہیں۔ مصر اور فلسطین کے باہمی روابط، مصر میں عبرانی اور سامی باشندوں کی سکونت اور اسی طرح مصریوں کی فلسطین میں سکونت اور آمدورفت کے باعث اکثر مصری باشندے دو زبانیں بولتے تھے۔ غالباً حضرت موسیٰ بھی عبرانی کے علاوہ کنعانی اور مصری زبان سے واقف تھے۔

حضرت موسیٰ کے زمانے میں مصر کی مذہبی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ ۱۳۷۵ قبل مسیح کے قریب شاہ اخناتن Amerophisen نے مصر کے پجاریوں اور کاہنوں کے عقاید کے خلاف توحید کی آواز بلند کی تھی۔ تقریباً پندرہ سال تک شرک و بت پرستی کے مقابلے میں اخناتن کی وحدانیت فاتح رہی اور بت پرستانہ مراسم کو ممنوع قرار دیا گیا۔ اگرچہ اخناتن کی موت کے بعد پجاریوں اور کاہنوں کا تسلط دوبارہ قائم ہو گیا، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شمالی مصر کی آبادی اس انقلاب سے خوش نہ تھی بلکہ مصری کاہنوں اور پجاریوں کی سیادت سے تنگ آگئی تھی۔ اس لیے حالات کی تبدیلی کے باوجود قدیم وحدانیت کا اثر پورے طور پر زائل نہیں ہوا تھا۔

حضرت موسیٰ نے جس ماحول میں پرورش پائی اس میں مشرکانہ رسوم اور بت پرستانہ عقاید کی گرم بازاری تھی۔ دوسری اقوام کی عبادت اور پرستش کو قبول کرنے میں مصری بہت فراخ دل واقع ہوئے تھے۔ چنانچہ کنعانی دیوتاؤں بعل اور ہیرون کی پرستش مصری دیوتاؤں مثلاً سیت، ہورس اور ایسس کے ساتھ ساتھ جاری تھی۔ اسی طرح کنعان میں کئی مصری دیوتاؤں کی پرستش کی جاتی تھی۔ عام مذہبی حالت بہت پست تھی۔ کنعانیوں میں حرام کاری کو مذہبی تقدس حاصل ہو گیا تھا۔ کنعانی مندروں میں اغلام کرنے والے مردوں کا ایک باقاعدہ اور مسلّمہ مذہبی طبقہ موجود تھا۔ سانپوں کی پرستش بھی عام تھی، اور انسانی قربانی ان کی ایک معمولی عادت تھی۔ مصریوں کے مذہبی رسوم بھی کچھ کم قبیح نہ تھے۔ جانوروں کی پرستش مصری مذہب کا ایک مسلّمہ جزو تھا۔ مصر کے مذہبی اور صنمیاتی افسانوں میں نہایت ذلیل واقعات ملتے

ہیں، مثلاً تخلیقِ عالم کے متعلق افسانہ یہ تھا کہ خدا نے (نعوذ باللہ) مشت زنی کی اور اس سے عالم پیدا ہوا۔ مُردوں کو دفن کرنے میں بے حد اسراف کیا جاتا تھا اور تجہیز و تکفین کے اہتمام و انتظام کا سلسلہ نہایت طول طویل تھا جس سے صرف بادشاہ اور امرا ہی عہدہ برآ ہو سکتے تھے۔ لیکن ان طبقوں کی دیکھا دیکھی متوسط طبقے بھی اسی اسراف میں مبتلا ہو گئے تھے۔ عام عقیدہ یہ تھا کہ جو آدمی کفن دفن کے یہ رسوم، جس میں پوجا پاٹ، جادو ٹوٹکا اور منتر وغیرہ شامل تھے، ادا کرے وہ اپنے متوفی رشتہ دار کے لیے نجات کا بندوبست کر دے گا۔ جنازے کی تیاری، مقبروں کی تعمیر اور لاشوں کو محفوظ رکھنے کے انتظامات پر قومی دولت کا ایک بڑا حصہ ضائع ہو جاتا تھا۔ اس لیے یہ امر باعثِ حیرت نہیں کہ حضرت موسیٰ نے ان تمام لاتعداد رسوم و شعائر اور اس اسرافِ دولت کے خلاف آواز اٹھانے میں عام مصریوں کی دلی مراد پوری کر دی۔ مصریوں کی شرک و بت پرستی کے مقابلے میں حضرت موسیٰ نے جو مذہب پیش کیا وہ عبرانی روایات پر مبنی تھا۔ انھوں نے تمام اصنامی افسانوں کو مسترد کر دیا اور اپنے خدا کو یہواہ کے قبیلوی نام سے یاد کیا۔ حضرت موسیٰ کے قوانین، جن پر تورات مشتمل ہے، حمورابی، آشوری اور حتی قوانین سے کافی مماثلت رکھتے ہیں۔ ان کا زمانہ ۲۰۰۰ اور ۱۰۰ قبل مسیح کا درمیانی زمانہ ہے۔ ان میں سے بعض قوانین عبادت اور پرستش کے طریقوں پر مشتمل تھے اور بعض مدنی اور معاشرتی امور سے تعلق رکھتے تھے۔ عبادت کے رسوم و شعائر میں کسی خاص معبد کا ذکر نہیں ہے اور مدنی قوانین اس دور کے حالات کو منعکس کرتے ہیں جب کہ اسرائیلی ملوک اور قضاۃ کا وجود نہ تھا۔ یہ قوانین ایک ایسے معاشرے کے لیے وضع کیے گئے تھے جس کی معیشت زرعی تھی اور جس کا قبیلوی نظام پدری نظام Patriarchical System سے ملتا جلتا تھا۔ ان کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان میں جرائم کے لیے جسمانی سزائیں تجویز کی گئی ہیں اور اس اعتبار سے یہ آشوری اور حتی قوانین سے مختلف ہیں جو جاگیری اور امرائی خصوصیات کے حامل تھے اور جن میں جسمانی سزاؤں کے بدلے مجرم کو رقمی تاوان یا جرمانے ادا کرنے پڑتے تھے، بالخصوص جب کہ مجرم اعلیٰ طبقے کا فرد ہو اور اس نے کسی ادنیٰ شخص کے خلاف ارتکابِ جرم کیا ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسرائیلی معاشرے

میں طبقاتی اونچ نیچ نہیں تھی۔

حضرت موسیٰ سے پہلے اسرائیلی چرواہوں اور کسانوں کی آبادی فراعنۂ مصر کے تحت اپنی ناگفتہ بہ حالت پر قانع ہو چکی تھی۔ حکمران مصری طبقے کی حکمتِ عملی یہ تھی کہ بنی اسرائیل کی تعداد اور قوت کو کمزور کر دیا جائے لیکن انھیں بالکل نیست و نابود نہ کیا جائے تاکہ غلاموں اور نیم غلاموں کا یہ طبقہ مصریوں کے لیے سستے مزدوروں کا کام دے سکے۔ اس لیے جب حضرت موسیٰ نے اس نیم غلام آبادی کو مصر سے نکال کر صحرائے سینا میں لانے کی تجویز پیش کی تو انھیں نہ صرف مصر کے حکمران طبقے کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا بلکہ خود بنی اسرائیل نے اس خطرناک اقدام کی حمایت سے گریز کیا۔ لیکن حضرت موسیٰ اپنے ارادوں میں کامیاب رہے اور ان کی سرکردگی میں غلام کسانوں اور گلہ بانوں کے اس گروہ نے صحرائے سینا کی جلاوطنی کے دوران میں ایک مضبوط قومی وفاق کی ہیئت اختیار کر لی۔ صحرائے سینا کی چالیس سالہ زندگی میں حضرت موسیٰ کو بنی اسرائیل کی تنظیم اور ان کی تعلیم و تربیت میں بے حد دشواریاں پیش آئیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل کنعانی علاقے میں ہجرت کرنا چاہتے تھے لیکن چوں کہ اس علاقے کے جنوب میں خانہ بدوش عمالقہ آباد تھے اور ان کے قرب و جوار میں بعض دوسرے عبرانی قبائل سکونت گزیں تھے جن کا بنی اسرائیل سے قریبی رشتہ تھا، اس لیے بالآخر فیصلہ یہ ہوا کہ بنی اسرائیل شرقِ اردن کے علاقے میں منتقل ہو جائیں جہاں کا بیشتر علاقہ ابھی تک غیر آباد تھا۔ اس لیے بنی اسرائیل کی ابتدائی فتوحات اس سرزمین میں واقع ہوئیں اور حضرت موسیٰ نے یہیں وفات پائی۔

فلسطین کی اسرائیلی تسخیر سے قبل یہ ملک مصریوں کے زیرِ نگیں تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصریوں سے یہاں کی آبادی بہت تنگ آ چکی تھی۔ مصری فرماں رواؤں کے رقمی اور محصولی مطالبات روز افزوں تھے۔ علاوہ ازیں مقامی مصری عہدے داروں اور ان کے غلاموں نے بھی یہاں کی آبادی کو خوب لوٹا تھا۔ مصریوں نے اپنی سیاسی حکمتِ عملی کے تحت فلسطین کے کنعانی امرا اور شہزادوں کو نہ صرف قائم رکھا بلکہ ان کی تعداد میں اضافہ کر دیا، لیکن ساتھ ہی وہ ان کی قوت و اقتدار کو کمزور کرتے رہے۔ فلسطین کی کنعانی آبادی متعدد طبقات پر

مشتمل تھی۔ سب سے اونچا طبقہ امرا کا تھا جن کی حکومت موروثی ہوتی تھی۔ یہ لوگ بیشتر غیر سامی تھے۔ ان کے تحت نیم غلام کسانوں کا ایک طبقہ تھا۔ اس کے علاوہ ایک طبقہ پیشہ ورانہ ماہروں کا تھا۔ تیرھویں صدی قبل مسیح میں نبی اسرائیل نے فلسطین پر قبضہ کر کے اکثر کنعانی شہروں کو نیست و نابود کر دیا اور ان کی آبادی کو موت کے گھاٹ اتار دیا، لیکن بعض کنعانی شہر تباہی سے بچ گئے اور غالباً ان کی آبادی بنی اسرائیل کی قبیلوی تنظیم میں جذب ہو گئی۔ جو عبرانی قبائل یہاں پہلے سے آباد تھے انھوں نے اپنے ہم قوم حملہ آوروں کا خیر مقدم کیا اور ان کی قومی برادری میں شامل ہو گئے۔ بنی اسرائیل کا فلسطین پر قبضہ ایسے حالات میں ہوا جو یقیناً اس نئی قوم کے لیے سازگار نہ تھے۔ اولاً بنی اسرائیل کی کوئی متحدہ قومیت نہ تھی۔ یہ لوگ مختلف الجنس عناصر سے مرکب تھے اور ان میں ابھی تک اپنے دور غلامی کی یاد تازہ تھی۔ اس کے برعکس کنعانی قوم کو اپنی شرافت اور قدامت پر بڑا ناز تھا۔ ان کے اندر امرا اور خواص کا ایک طبقہ بھی موجود تھا جس کو اپنی قدیم تاریخ اور روایات سے گہرا انس تھا۔ بنی اسرائیل میں نہ تو خواص اور امرا کا کوئی طبقہ تھا اور نہ اپنی قدامت کا احساس۔ یہ لوگ نیم خانہ بدوش تھے اور ان میں اہلِ حرفہ اور پیشہ ور ماہرین تقریباً معدوم تھے۔ فنی اور تعمیری قابلیت کے لحاظ سے ان میں اور کنعانیوں میں کوئی نسبت نہ تھی۔ بنی اسرائیل کی عبادت اور پرستش کے طریقے میں بھی کوئی کشش نہ تھی۔ اس کے برخلاف کنعانیوں کے مندر نہایت عالی شان، نظر فریب اور ان کی پرستش کے طریقے بڑے رنگیلے اور دل کش تھے۔ ان کے صنمیاتی افسانے Mythology نہایت شان دار تھے اور ان کے مذہبی رسوم میں اعلیٰ درجے کی ڈرامائیت پائی جاتی تھی۔ اس کے برخلاف بنی اسرائیل کے یہاں صنمیات ناپید تھی اور ان کا ریگستانی معبود صفاتِ حسن کی رنگینی سے یکسر معرا تھا۔ بنی اسرائیل کا قومی وفاق بہت سے جداگانہ قبائل پر مشتمل تھا جن کا مشترکہ مرکز ایک معبد تھا۔ یہ مشترکہ پرستش اتحاد و یگانگت کی راہ میں ایک بڑی معاون قوت تھی۔ اس نے نہ صرف ان کو مذہبی حیثیت سے بلکہ سیاسی اور لسانی حیثیت سے بھی ایک واحد قوم بنانے میں مدد دی۔ اس کے علاوہ ان کی وحدت کے لیے ایک اور

سازگار قوت حضرت موسیٰ کی شریعت تھی - اس کے برعکس بعض حالات اور عناصر ایسے بھی تھے جن سے بنی اسرائیل کے قومی اتحاد کی کمزوری اور ان کی باہمی تفریق کا اندیشہ پیدا ہو گیا۔ اوّلاً جس علاقے میں بنی اسرائیل آباد تھے وہ جغرافیائی حیثیت سے ایک مضبوط سیاسی وحدت کی تشکیل کے لیے موزوں نہ تھا۔ شرق اردن اور مغربی فلسطین کے درمیانی علاقے میں ابھی تک کنعانیوں کی قوت سدِ راہ تھی۔ آمد و رفت کی مشکلات کے باعث مقامی رسموں اور بولیوں اور سیاسی روایات کی بندشیں مضبوط ہوتی جا رہی تھیں۔ دوئم حضرت موسیٰ اور حضرت یوشع کے تحت بنی اسرائیل میں جو مذہبی جوش پیدا ہو گیا تھا، اس کی آگ اب سرد پڑ گئی تھی۔ موسیٰ سے قبل بنی اسرائیل نے جن مذہبی عقیدوں اور مراسم میں پرورش پائی تھی، ان کی یاد از سرِ نو تازہ ہو گئی۔ کنعانیوں اور عبرانیوں کے جو گروہ فتحِ فلسطین کے بعد اسرائیل میں مدغم ہو گئے ان سے مشرکانہ اعتقادات اور بت پرستانہ مراسم کو مقبولیت حاصل ہو رہی تھی۔ یہواہ اور بعل کی پرستش میں ایک نوع کی مسابقت پیدا ہو گئی تھی اور بعل کے پرستاروں کا زور بڑھ رہا تھا۔

ان مرکز گریز قوتوں کا سدِ باب داخلی کوششوں سے زیادہ خارجی عوامل کا مرہونِ منت تھا۔ بنی اسرائیل کی قومی تنظیم کو جو خارجی خطرات درپیش تھے ان میں سب سے زبردست خطرہ فلسطینوں Phillistines سے تھا جو فلسطین پر اسرائیلی قبضے کے پچاس سال بعد اسی ملک پر حملہ آور ہوئے۔ بحیرۂ روم کے شمالی ساحل کی بحر آشنا اقوام سے ان کا تعلق تھا اور ان قوموں کی مدد سے انھوں نے حتیوں اور کنعانیوں کو زبردست شکست دی یہاں تک کہ مصر پر بھی حملہ آور ہوئے۔ اگرچہ مصریوں کے ہاتھوں انھیں شکست اٹھانی پڑی لیکن مصریوں نے بادلِ نخواستہ انھیں فلسطین کے ساحلی علاقے میں آباد ہونے کی اجازت دے دی۔ بارھویں صدی کے وسط میں ان کا اثر فلسطین کے اندرونی علاقے پر پڑنے لگا۔ گیارھویں صدی کے وسط میں انھوں نے بنی اسرائیل کو شکست دے کر ان کے بہت سے شہروں کو تباہ کر دیا اور فلسطین پر ان کی سیادت قائم ہو گئی۔ جو حضرت داؤد کے عہد تک قائم رہی۔ شمالی فلسطین میں بنی اسرائیل کو ان کنعانی شہروں سے

خطرہ تھا جو اسرائیلی حملے کے وقت تباہی سے بچ گئے تھے، لیکن بالآخر بنی اسرائیل نے مردانہ وار ان کا مقابلہ کیا اور اس خطرے کو دفع کر دیا۔ شرق اردن میں کئی سمتوں سے بنی اسرائیل بیرونی حملے کی زد میں آ گئے۔ بالخصوص بارھویں صدی میں موآب قوم ان پر حملہ آور ہوئی، لیکن آخر میں ایک اسرائیلی قاضی اہود نے ان کا مقابلہ کر کے ان کی طاقت پاش پاش کر دی۔ عہد نامہ قدیم میں جن قاضیوں کا ذکر ہے انھی کی طرح یہ پہلا قاضی اہود عدالتی قاضی نہ تھا بلکہ اس کو فوجی کارناموں کی بنا پر اس لقب کا سزاوار قرار دیا گیا تھا۔ ان قضاۃ میں سے اکثر اپنے عسکری کارناموں کی وجہ سے ممتاز ہوئے اور ان کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ خطرے کے زمانے میں یہ اسرائیلی قبایل کے جھگڑوں کا مصالحانہ تصفیہ کرانے میں کامیاب رہے۔ بنی اسرائیل ابھی عربوں کی مانند نیم خانہ بدوش تھے اور جو شخص ان کے قبایلی قوانین کی بنا پر بین القبایلی خصومات کو خوب صورتی سے رفع کر دیتا اسے بنی اسرائیل تقدس کی نظر سے دیکھتے تھے۔ جب کوئی کامیاب فوجی لیڈر اپنی عقل و دانش کی وجہ سے فصلِ قضایا کا کام بھی باحسن وجوہ انجام دیتا تو اس کی شہرت میں چار چاند لگ جاتے۔

دو سو سال کے دوران میں اسرائیل نے بیرونی حملوں اور قومی شکستوں کے باوجود مادی تہذیب اور معاشرتی تنظیم میں کافی ترقی کی۔ اکثر تباہ شدہ کنعانی شہروں کو از سر نو آباد کیا گیا۔ ان شہروں کے طرزِ تعمیر سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے شان دار کنعانی محلوں کی جگہ بنی اسرائیل نے چھوٹے چھوٹے مکانات بنائے تھے جن میں کسی بزرگ خاندان Patriarch کے تحت متعدد خاندان بود و باش رکھتے تھے۔ حوضوں کی تعمیر کا فن جو کنعانیوں کے زمانے سے چلا آ رہا تھا اب اتنا عام ہو چکا تھا کہ بہت سے مقامات پر جہاں نہریں یا ندیاں پائی جاتی تھیں متعدد قصبات اور شہر آباد ہو گئے جن کا پہلے کوئی نام و نشان نہ تھا۔ دریائے یردن کے مشرق و مغرب میں بہت سے جنگلات کاٹ کر صاف کر دیے گئے تھے۔ اور ان میں زیتون اور انگور کی کاشت خوب زوروں پر تھی۔ کنعانی دور کی تجارت بھی بحال ہو گئی تھی اور اونٹوں کے مسلسل قافلوں کی آمد و رفت نے بار برداری کے مسئلے کو بہت حد تک

حل کر دیا تھا۔ عرب کے مسالے اور دیگر اشیا فلسطین کے بازاروں میں کثرت سے آنے لگی تھیں۔ بحیرۂ روم کی تجارت بھی ترقی پر تھی اور تجارتی جہازوں کی آمد و رفت میں بے حد ترقی ہوئی تھی۔ اس طرح بنی اسرائیل دولت اور خوش حالی کے اعتبار سے بہت آگے بڑھ گئے تھے۔ اس معاشی صورتِ حال اور فلسطینی حملوں کے خطرے کا تقاضا یہ تھا کہ ایک بہتر اور پائیدار سیاسی نظام کی تشکیل عمل میں آئے۔ گرد و پیش کی اقوام میں ملوکیت کا نظام رائج تھا اور بنی اسرائیل کے حالات بھی اس کے مقتضی تھے کہ ان کے اندر بھی اس کی بنیاد رکھی جائے۔ چنانچہ سب سے پہلے ایک شخص ابملِک نے بادشاہت کا اعلان کیا۔ اسی طرح صموئیل نے قاضیوں کے سلسلے کو پایدار بنیادوں پر قائم کر کے قضاۃ کا عہدہ موروثی قرار دیا اور اپنے دو بیٹوں کو اس عہدے پر فائز کیا، مگر یہ دونوں کوششیں ابتداً ناکام رہیں۔ ابملک ایک ظالم فرماں روا ثابت ہوا اور ایک عورت کے ہاتھوں قتل ہوا۔ صموئیل کے دونوں بیٹے رشوت خور نکلے اور عوام کی نظروں میں مردود ہو گئے۔ اس کے باوجود بنی اسرائیل کی قومی تنظیم سیاسی ارتقا کی ایک نئی منزل کے لیے چشم براہ تھی۔

ملوکیت۔ صموئیل کی مخالفت کے باوجود ایک مقبولِ عوام لیڈر ساؤل کو بنی اسرائیل کا بادشاہ منتخب کیا گیا۔ ساؤل کی حکومت کامیاب نہیں رہی کیوں کہ اس کے تعلقات صموئیل کے ساتھ اچھے نہ تھے، دوم وہ اپنے داماد داؤد کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو ناپسند کرتا تھا۔ داؤد کو زیر کرنے کی غرض سے ساؤل نے بعل کے پرستاروں کے ساتھ مصالحت کر لی اور ان کے مذہبی مراسم کو اختیار کرنے میں بھی پس و پیش نہ کیا۔ بعل کا مذہب زیادہ تر شمالی علاقے میں رائج تھا۔ اس لیے معلوم ہوتا ہے کہ ساؤل شمالی علاقے میں اپنا مرکز بنانا چاہتا تھا، لیکن وہ جلد ہی فلسطینیوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا۔ اس کے مرنے سے حضرت داؤد کا راستہ صاف ہو گیا اور انھوں نے فلسطینیوں کے خلاف کئی شان دار کامیابیاں حاصل کر کے اپنا اقتدار مستحکم کر لیا۔ حضرت داؤد بنی اسرائیل کے پہلے فرماں روا تھے جنھوں نے یروشلم کو اپنا پایۂ تخت بنایا لیکن ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ شمالی علاقے کے قبایل کی دعوت پر وہ ایک متحدہ اسرائیلی حکومت کے بادشاہ منتخب ہوئے۔ شمالی قبایل بنی اسرائیل کی

قومی تنظیم سے علیحدہ تھے۔ حضرت داؤد نے نبی اسرائیل کی پرستش کے طریقوں میں زبردست اصلاح کی اور اسرائیلی کاہنوں اور مذہبی طبقوں کو مختلف شہروں میں آباد کر کے ان کی جمعیت کو توڑ دیا جس سے ان کا سیاسی اثر کمزور ہو گیا، لیکن انھوں نے یہواہ کے مذہب کی بڑے پیمانے پر اشاعت کی۔ شخصی انتقام اور قبائلی جنگوں کے انسداد کی غرض سے حضرت داؤد نے اسرائیلی علاقے میں مردم شماری کا آغاز کیا اور قبایل کی خود مختاری کو محدود کر کے ان پر ایک دفتری نظام مسلط کر دیا جس کی رو سے وہ صرف اسرائیلی فرماں روا کے سامنے جواب دہ تھے۔ حضرت داؤد نے ادومیوں، موآبیوں، آرامیوں اور فلسطینیوں پر متعدد فتوحات حاصل کر کے اپنے علاقے کی توسیع کی اور بے شمار مالِ غنیمت حاصل کیا جس کی وجہ سے اسرائیلی حکومت کی دولت میں بے انتہا اضافہ ہوا۔ جانشینی کے مسئلے کو طے نہ کر سکنے کے باعث حضرت داؤد کے خلاف ان کے فرزند نے بغاوت کی، لیکن یہ بغاوت کامیاب نہ ہوئی اور بالآخر ملک کی قیادت حضرت سلیمان کے ہاتھ آئی۔ اس زمانے کے سیاسی حالات بھی اسرائیل کے لیے سازگار تھے۔ مصر کی حکومت اتنی کمزور تھی کہ وہ ایشیائی علاقوں میں مداخلت نہ کر سکتی تھی۔ آشوری حکومت بھی زوال اور کمزوری کے دور سے گزر رہی تھی۔ سِڈون کا ملک جس کا پایۂ تخت ٹائر تھا تجارتی توسیع میں لگا ہوا تھا۔ آرامیوں کو حضرت داؤد کئی بار شکست دے چکے تھے، اس لیے حضرت سلیمان کو بیرونی حملہ آوروں کا کوئی خطرہ نہ تھا۔ پھر بھی انھوں نے اپنے ملک کی حفاظت کے لیے ایک زبردست فوج تیار کر لی اور متعدد ممالک سے تجارتی اور سیاسی تعلقات قائم کیے، بالخصوص ٹائر کے فرماں روا ہیرام سے۔ اس طرح انھوں نے فینقیوں کی بحری تجارت سے بے حد فائدہ اٹھایا۔ جنوبی عرب کے ساتھ بھی ان کے دوستانہ اور تاجرانہ تعلقات تھے جیسا کہ ملکہ سبا کے افسانے سے ظاہر ہے۔ اس بڑھتی ہوئی خوش حالی کے زمانے میں حضرت سلیمان نے تعمیرات کے ایک بڑے سلسلے کا آغاز کیا اور یروشلم میں یہودیوں کا شاندار معبد بنوایا۔ حضرت داؤد کی حکمتِ عملی جاری رکھتے ہوئے حضرت سلیمان نے قبایلی طاقتوں کو اور زیادہ کمزور کر دیا، نیز مذہبی طبقوں کو بھی حکومت کا دستِ نگر بنانے میں کافی کامیابی حاصل کی۔

حضرت سلیمان کا دورِ حکومت معاشی خوش حالی اور تہذیبی ترقی کے اعتبار سے ممتاز تھا۔ انھوں نے کئی نئے شہر اور قریے آباد کیے۔ فنِ تعمیر، ادب اور موسیقی میں بڑی زبردست ترقی ہوئی۔ حضرت سلیمان کی وفات کے بعد بنی اسرائیل کا اتحاد پھر ٹوٹ گیا اور ایک متحدہ سلطنت کے بجائے دو سلطنتیں قائم ہوگئیں ـــ شمال میں اسرائیلی سلطنت تھی جس کا پایۂ تخت سماریا تھا اور جنوب میں جوڈیا کی سلطنت تھی جس کا مرکزِ حکومت یروشلم تھا۔

بنی اسرائیل کا مذہبی ارتقا۔ بنی اسرائیل کی مذہبی تاریخ کا آغاز نویں صدی قبل مسیح سے ہوا جب کہ اسرائیل (شمالی سلطنت) کے فرماں روا ادمری نے ٹائر کی سلطنت سے تعلقات قائم کیے اور اپنے فرزند اہاب کی شادی فرماں روائے ٹائر کی لڑکی سے کی۔ اس وقت تک یہواہ بنی اسرائیل کا واحد معبود تھا، لیکن اب ٹائر کے معبود بعل کی پرستش رائج کرنے کی کوشش شروع کی گئی۔ یہ کوشش اس امر کے پیشِ نظر نہایت خطرناک تھی کہ کنعانی مذہب کی بہت سی رسمیں بنی اسرائیل کے یہاں پہلے ہی سے رائج ہو چکی تھیں۔ اس فتنے کے خلاف بنی اسرائیل کے دو قبیلوں ایلیجا اور ایلیشا نے بڑی زبردست تحریک شروع کی اور بالآخر انھوں نے ایک سپہ سالار جیہو کی مدد سے ادمری خاندان کی حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ اس طرح یہواہ کی عبادت از سرِ نو عام ہوگئی۔ اگرچہ ٹائر کے معبود بعل کی پرستش کا طریقہ شمالی سلطنت میں رائج کیا گیا تھا لیکن جنوبی سلطنت (جوڈیا) بھی اس فتنے کے اثر سے محفوظ نہ تھی، کیوں کہ اس زمانے میں جوڈیا اسرائیل کا باج گزار تھا۔

ایلیجا اور ان کے رفقا نے یہواہ کی عبادت کے طریقوں میں کیا اصلاح کی اس کا حال نامعلوم ہے، لیکن یہ زمانہ ایسی اصلاحات کے لیے سازگار نہ تھا کیوں کہ شمالی سلطنت (اسرائیل) ڈیڑھ سو سال سے دمشق کی آرامی حکومت سے نبرد آزما تھی۔ بہرحال یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ یہواہ کی عبادت کے قواعد کو پہلی بار احکامِ عشرہ Decalogirre کی صورت میں اسی زمانے میں مرتب کیا گیا۔ غالباً یہ احکام جن کو حضرت موسیٰ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے شمالی سلطنت میں وضع کیے گئے تھے اور بعد میں ان کو جوڈیا میں بھی نافذ کیا گیا۔

آٹھویں صدی کے دوران میں شمالی سلطنت (اسرائیل) میں مذہبی اصلاح کا کام از سرِ نو

شروع ہوا۔ ظاہری اعتبار سے اس زمانے کے حالات اچھے تھے۔ آرامی لڑائیوں کا خوں ریز سلسلہ ختم ہوگیا تھا اور جبروبوم ثانی کے تحت اسرائیل کے حدود میں بھی توسیع ہوئی تھی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان فتوحات کے باعث یہواہ کی کارسازی کا عقیدہ اور زیادہ پختہ ہوگیا اور لوگوں کے اندر بے انتہا مذہبی جوش وخروش نمایاں تھا، لیکن ان کا ایک خطرناک پہلو بھی تھا اور وہ یہ کہ مذہبی جوش میں عوام اور اعلیٰ طبقات اخلاقی تقاضوں کو فراموش کرتے جارہے تھے۔ ادمری خاندان کے تحت تجارت میں بڑی ترقی ہوئی تھی اور اگرچہ آرامی جنگوں نے اس کا دائرہ محدود کردیا تھا لیکن اختتامِ جنگ پر تجارت کو پھر پہلا سا فروغ حاصل ہوگیا اور باشندگانِ اسرائیل کی دولت و فراغت میں بے انتہا اضافہ عمل میں آیا جس کے لازمی نتیجہ کے طور پر ان میں بہت سی اخلاقی برائیاں بھی پیدا ہوگئیں۔ اس کا اندازہ اس امر سے ہوسکتا ہے کہ قربانی کی دعوتوں کا سامان اکثر و بیشتر صورتوں میں لوٹ مار اور دھوکا فریب سے حاصل کیا جاتا تھا۔ فلسطین کی فتح سے قبل بنی اسرائیل کے یہاں مذہبی قربانیاں کسی نمایاں خصوصیات کی حامل نہ تھیں۔ غالباً سال میں صرف ایک بار قربانی ہوتی تھی۔ جب تک بنی اسرائیل گلہ بانی کرتے رہے اور لوگ بالعموم جانوروں کے دودھ پر گزر کرتے رہے، اس وقت تک قربانیوں کے سلسلے کا دراز ہونا ناممکن تھا۔ کیوں کہ مویشی ان کی زندگی کا واحد ذریعہ تھے۔ لیکن اب بنی اسرائیل زرعی تجارتی دور میں تھے اور اس لیے خوش حال طبقوں کے لیے بڑی تعداد میں قربانی کی رسم ادا کرنا مشکل نہ تھا۔ شکم سیری اور کام ودہن کی لذت اندوزی کے علاوہ اس خیال سے ان کی مذہبی تسکین بھی ہوتی تھی کہ وہ یہواہ کے لیے نذرونیاز کر رہے ہیں۔ یہی زمانہ تھا جب کہ عماس Amas نبی نے اپنی اصلاحی تبلیغ شروع کی۔ عماس نے لوگوں کو آنے والے عذاب سے ڈرایا جو کہ آشوری طاقت کے روزافزوں خطرے کی صورت اختیار کر رہا تھا۔ انھوں نے لوگوں کو آگاہ کیا کہ یہواہ کو ان کے جانوروں کے گوشت پوست کی حاجت نہیں، وہ انسانوں میں رحم، عفو اور حسنِ سلوک کی صفات دیکھنا چاہتا ہے اور قربانی کوئی ایسا فعل نہیں جس سے اس کی خوشنودی حاصل کی جاسکے۔ انھوں نے یہود کو بتایا کہ ان کے آباو اجداد بھی یہواہ کے

پرستار تھے لیکن ان کے یہاں قربانی کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔

اس زمانے میں شمالی سلطنت (اسرائیل) میں ایک یہودی نبی نمودار ہوئے۔ ان کا نام ہوشع تھا۔ ہوشع کی کتاب میں بنی اسرائیل کے مذہب کی اس سے کہیں زیادہ بھیانک تصویر نظر آتی ہے۔ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہودیوں کے اکثر معبدوں میں حرام کاری کو مذہبی تقدس حاصل ہو گیا تھا اور یہواہ کے نام پر وہ سب کچھ کیا جاتا تھا جو بعل کے پرستار کیا کرتے تھے۔ عماس کی مانند ہوشع بھی قربانیوں کے مخالف تھے، لیکن ہوشع کی خصوصیت یہ تھی کہ انھوں نے یہودیوں کو متنبہ کیا کہ ان کی عبادت گاہیں ان کی اخلاقی پستی کی ذمے دار ہیں۔ ہوشع نے ان تمام توہمات کے خلاف آواز اٹھائی جو مظاہرِ فطرت کے پرستاروں کے واسطے سے یہودیوں میں داخل ہو رہے تھے۔ غالباً انھوں نے بیتھل کے مقام پر سنہرے بچھڑے پر بھی اعتراض کیا۔ عماس کی کتاب میں بت پرستی کی مخالفت کا کوئی ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے ہوشع نے بت پرستی کے خلاف آواز اٹھائی اور اسے مذہباً ممنوع قرار دیا۔ غالباً یہودیوں میں بت پرستی کی ممانعت کا محرک بھی یہی تھا۔ بہرحال اب وقت آگیا تھا کہ ان دونوں نبیوں کی پیش گوئیاں پایۂ تکمیل کو پہنچیں۔ چنانچہ ۷۳۴ء قبل مسیح میں آشوری فرماں روا تگلا تھ پلیسر نے اسرائیل پر حملہ کر کے یہودیوں کی شمالی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ اگرچہ تگلا تھ پلیسر اور اس کے جانشینوں نے ہزاروں یہودیوں کو جلا وطن کر کے اپنے ہم قوم افراد کو اسرائیل میں لا بسایا، لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ اس ملک میں یہواہ کی عبادت موقوف ہو گئی۔ اس کے برعکس اس بیرونی حملے کے دوران میں بہت سی اسرائیلی عبادت گاہیں مسمار ہو گئیں اور حملہ آوروں نے ان کے بتوں کو اٹھا کر اپنے قبضے میں لے لیا۔ اس سے بالواسطہ مصلحین اور نبیوں کی مساعی کو فائدہ ہوا۔ دوسری طرف یہودیوں نے آشوری فاتحین کو اپنے مذہب میں داخل کرنے کے لیے تبلیغی کوششوں کا آغاز کیا اور اس کی وجہ سے خود ان کے عقاید اور مذہبی مراسم کی اصلاح ہوتی گئی۔

جوڈیا کی مذہبی حالت اسرائیل سے بہتر نہ تھی، بلکہ بعض پہلوؤں سے یہاں حالات خراب تر تھے۔ اگرچہ یہاں یروشلم کا مرکزی معبد واقع تھا اور عام خیال یہ تھا کہ جو لوگ اس

مرکز کو چھوڑ کر دوسری عبادت گاہوں میں پرستش کرتے ہیں، وہ ایک گناہِ کبیرہ کا ارتکاب کرتے ہیں، لیکن تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ابھی تک اولادِ اکبر کی قربانی کا وحشیانہ طریقہ رائج تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس رسمِ بد کا ارتکاب پہلی مرتبہ جوڈیا کے فرماں روا آہاز نے کیا، لیکن بہت ممکن ہے کہ یہ رسم پہلے سے جاری ہو اور اسے مذہباً قابلِ اعتراض نہ قرار دیا گیا ہو۔

بہرحال اب مصلحین اور انبیائے بنی اسرائیل کی تعلیم و تلقین کی بدولت یہ رسم مذہباً ممنوع ہو چکی تھی اور اس کے ارتکاب کو فعلِ شیطانی سمجھا جاتا تھا۔ اس زمانے میں جوڈیا کے سب سے زیادہ ممتاز مصلح اور نبی عیساہ تھے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے یہواہ کے انسانی صورت میں مجسم کرنے کی رسم کو ملعون قرار دیا اور یہودیوں کو بتایا کہ یہ طریقہ یہواہ کی شان و عظمت کے منافی ہے۔ عیساہ نے بت پرستی اور شرک کے مراسم کے خلاف آواز اٹھانے کے علاوہ یروشلم کی تباہی اور یہودیوں کی بدکرداریوں پر آنے والے عذاب کی بھی پیش گوئی کی۔ سناچرب شاہ آشور کی بڑھتی ہوئی طاقت کے باعث جو سیاسی صورتِ حال پیدا ہو گئی تھی۔ اس نے اس تبلیغی جدوجہد کی کامیابی کا راستہ کھول دیا، چنانچہ عیساہ کے اثر سے شاہِ جوڈیا ہیزیقیا نے یہودی پرستش اور عبادت کے طریقوں میں بڑی اصلاح کی۔ یہواہ کی تجسیم کے لیے تانبے کا جو بت یروشلم کے معبد میں تھا اسے توڑ دیا گیا۔ اسی زمانے میں احکامِ عشرہ کی توسیع عمل میں آئی اور بت سازی کو مذہباً ممنوع قرار دیا گیا۔

اگرچہ ہیزیقیاہ نے اپنی رعایا کے مذہبی احساسات کے علی الرغم اصلاحات نافذ کیں لیکن اس عمل سے اس کے اقتدار کو کوئی صدمہ نہ پہنچ سکا، کیوں کہ آشور کے فرماں روا نے جوڈیا کے چھیالیس شہروں پر قبضہ کر لیا تھا اور مابقی ریاست کو بھی اس کی طرف سے شدید خطرہ لاحق تھا۔ اس لیے جوڈیا کے عوام میں حکمراں خاندان کے خلاف کوئی تحریک نہ پیدا ہو سکی۔

لیکن یہ مذہبی اصلاحات دیرپا ثابت نہ ہو سکیں اور ہیزیقیاہ کی وفات کے بعد ان کے خلاف زبردست ردِ عمل شروع ہو گیا۔ نہ صرف توہمات کا ازسرِ نو احیا ہوا بلکہ آشوری عہدے داروں اور آبادکاروں نے بہت سے جدید بت پرستانہ اور مشرکانہ عقاید کو رواج دیا۔

جوڈیا میں ہیزیقیا کے جانشین مناسہ کے برسراقتدار آتے ہی مذہبِ یہواہ کی مقبولیت کو خطرہ لاحق ہو گیا تھا، لیکن شمال میں اس مذہب کے لیے حالات زیادہ سازگار تھے۔ سماریہ کی تسخیر کے بعد شمالی سلطنت میں آشوری عہدے دار حکمران تھے اور ان کے تحت اس نئے آشوری صوبے کو سماریہ کے نام سے موسوم کیا گیا تھا۔ آشوری فتح کے باعث ہزاروں یہودیوں کو شمالی سلطنت سے نکال دیا گیا تھا اور ان کی جگہ آشوری سلطنت کی مختلف اقوام کے لوگوں کو بسایا گیا۔ اس لیے قدرتاً سماریہ میں یہواہ کا مذہب ایک اقلیت کا مذہب ہو گیا۔ بیتھل کی مشہور عبادت گاہ یہودی کاہنوں اور پجاریوں سے خالی ہو گئی، لیکن ابھی اس سرزمین میں یہودی مصلحین اور نبی عنقا نہیں ہوئے تھے۔ ایک خطرناک وبائی مرض کے پھیلتے ہی انھوں نے اعلان کیا کہ اس مصیبت کی ذمے داری ان لوگوں کے سر ہے جنھوں نے ملکی مذہب کو نقصان پہنچایا ہے۔ نئے غیر یہودی آبادکاروں پر اس توجیہ کا ایسا اثر ہوا کہ انھوں نے آشوری فرماں روا سے درخواست کی کہ یہواہ کے ایک پجاری کو واپس آنے کی اجازت دی جائے تاکہ وہ لوگوں کو اس مذہب کی تعلیم دے سکے۔ یہ درخواست منظور ہوئی اور سماریہ کا مشہور معبدِ بیتھل حکومت کی کامل تائید کے ساتھ یہودی عبادت گزاروں کے لیے دوبارہ کھول دیا۔ جوڈیا کے بہت سے مصلحین بھی جن پر مناسہ کا دستِ تظلم دراز تھا سماریہ میں جمع ہو گئے۔ اس طرح یہودیوں کی مذہبی تبلیغ کا سلسلہ پھر سے شروع ہوا۔ بیرونی آبادکاروں اور یہودیوں کو نہ صرف اسرائیلی پرستش کے طریقوں میں تعلیم کی ضرورت تھی بلکہ اسرائیلی قوانین بھی ان کی عملی زندگی کے لیے یکساں اہم تھے، بالخصوص جب کہ آشوری حکمرانوں کے اثر سے ان قوانین میں بیرونی آمیزش کا عمل شروع ہو گیا تھا۔ ان حالات کے مدِنظر قدیم احکامِ عشرہ کے ساتھ ساتھ بہت سے جدید قوانین کا اضافہ کیا گیا جو جائداد، ملکیت اور غلامی کے مسائل سے متعلق تھے۔ اس مجموعۂ قوانین کو ایک علیحدہ دستاویز کی صورت میں جمع کر دیا گیا، لیکن بت پرستانہ اور مشرکانہ رسوم کے خوگر آرامی اور آشوری باشندوں کے لیے یہ کام کافی نہ تھا۔ انھیں اسرائیلی روایات کی تعلیم دینا اور یہ بتانا ضروری تھا کہ یہواہ نے اس قوم پر کیسی کیسی رحمتیں نازل

گئیں جن کے ساتھ اب ان کی قسمت وابستہ ہو گئی تھی۔ چنانچہ مختلف عبادت گاہوں میں جن روایات کا چرچا تھا انھیں ایک مجموعے کی صورت میں مرتب کیا گیا۔ اس میں اسرائیلی آبا و اجداد کی روایات، مصر کی جلاوطنی کے افسانے، حضرت موسیٰ کے شان دار کارناموں کا تذکرہ، صحرائے سینا میں اسرائیلی سکونت کی تاریخ اور حضرت موسیٰ کی شریعت کا حال۔ غرض یہ کہ ساری اسرائیلی تاریخ جمع کر دی گئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصلحین نے اس مجموعے کی ترتیب کے بعد بھی اپنا کام جاری رکھا اور ان روایات کی تالیف کا بیڑا اٹھایا جو اسرائیلی ملوکیت کے دور سے تعلق رکھتی ہیں اور جن میں اسرائیلی بادشاہوں، قضاۃ اور انبیا کے کارناموں کی تفصیل درج تھی۔

اس زمانے میں جوڈیا کے حالات مذہبی اصلاحات کے لیے سازگار تھے۔ مناسہ جو بت پرستانہ اور مشرکانہ رسوم کا حامی اور اصلاح کا مخالف تھا وفات پا چکا تھا اور اس کا جانشین جوشیاہ اس کی بہ نسبت زیادہ اعتدال پسند ثابت ہوا۔ سیتھی قوم نے ملحقہ علاقوں کو پامال کر کے وہاں کی آبادی کو بے حد نقصان پہنچایا تھا، اس موقع سے فائدہ اٹھا کر اسرائیلی مصلحین اور نبیوں نے قوم کو اس کی بدکرداریوں پر متنبہ کیا اور اسے آنے والے خطرے سے آگاہ کیا۔ ان انبیا میں سب سے زیادہ ممتاز نبی جرمیاہ تھے۔ جرمیاہ کی اصلاحی تحریک بھی انھی مراسم کے خلاف تھی جن کی مخالفت انبیائے سابقین کر چکے تھے۔ البتہ فرق یہ تھا کہ مناسہ کے دورِ حکومت میں بعض آشوری اور آرامی مذاہب کے مراسم بھی یہودیوں میں رائج ہو گئے تھے۔ اس لیے جرمیاہ نے ان کے خلاف بھی آواز اٹھائی، لیکن سب سے اہم معاملہ قربانیوں کے قواعد و ضوابط کا تھا جس کے بارے میں جرمیاہ نے ایک بالکل نئی راہ اختیار کی، یعنی انھوں نے قربانیوں کی مذہبی اہمیت کا سرے سے انکار کر دیا اور دعویٰ کیا کہ قربانیوں کے قواعد و ضوابط حضرت موسیٰ کے وضع کردہ نہ تھے۔ بہرحال جوشیاہ اور اس کے مشیروں کو مذہبی اصلاح اصلاح کی ضرورت کا شدید احساس ہونے لگا، لیکن وہ یروشلم کے کاہنوں اور پجاریوں کو ناراض کرتے ہوئے بھی ڈرتے تھے۔ اس کے باوجود نئے فرماں روا اور اس کے مشیروں نے سب سے پہلے دیہاتوں اور قصبوں کی عبادت گاہوں کو توڑا۔ اگرچہ قربانی کے طریقے

میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی مگر طے کیا گیا کہ یروشلم کے مرکزی معبد کے علاوہ اور کسی مقام پر قربانی نہ کی جائے گی۔ سب سے بڑا مسئلہ ان پجاریوں اور کاہنوں کا تھا جو شہروں اور دیہاتوں کی عبادت گاہوں سے منسلک تھے اور اب بالکل بے روزگار ہو چکے تھے۔ جوشیاہ نے انھیں یروشلم کے معبد میں نگران کاروں کی حیثیت سے مقرر کیا مگر یہاں پہلے ہی پجاریوں اور کاہنوں کی ایک پیشہ ورانہ برادری Guild موجود تھی جنھیں زدوقی کہا جاتا تھا۔ ان لوگوں نے یروشلم کے معبد میں بیرونی کاہنوں اور پجاریوں کے داخلے کی مخالفت کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اگرچہ دوسرے شہروں اور دیہاتوں کے پجاری معبدِ یروشلم کے مذہبی نگران کاروں میں داخل ہو گئے لیکن ان کی حیثیت ثانوی تھی اور آیندہ سے بہ لحاظِ مراتب یروشلم کے کاہن دو درجوں میں تقسیم ہو گئے۔ ان مذہبی اصلاحات سے یروشلم اور بالخصوص دیہات کے علاقوں میں بڑی بے چینی پیدا ہو گئی۔ اس بے چینی کا ایک بڑا سبب یہ تھا کہ قربانی کے قواعد میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی تھی اور ان قواعد کی رو سے گھریلو جانور صرف قربان گاہوں میں ذبح کیے جا سکتے تھے۔ دیہاتی معبدوں کے ٹوٹنے کے ساتھ ان کی قربان گاہیں مسمار کر دی گئیں۔ اب قانوناً صرف یروشلم کے معبد میں قربانیاں دی جا سکتی تھیں۔ دور دراز دیہاتوں کے باشندوں نے قربانی کی رسم کو یک لخت ترک کر دیا۔ اس لیے اب نبیوں اور مصلحین کا ایک نیا گروہ پیدا ہوا جس کی تبلیغی جدوجہد کا منتہیٰ یہ تھا کہ قربانی کی رسم کو جاری رکھا جائے۔ جریمیا کو مصلحین کے اس گروہ سے اتفاق نہ تھا۔ انھیں یقین تھا کہ حضرت موسیٰ نے قربانی کا حکم نہیں دیا تھا اور یہ کوئی مذہبی فریضہ نہ تھا، بلکہ پجاریوں اور کاہنوں کی ایجاد کردہ رسم تھی۔

اس زمانے میں فرعونِ مصر کو کلدانیوں کے مقابلے میں ایک زبردست شکست اٹھانی پڑی جس سے یہودیوں میں یہ یقین پیدا ہو گیا کہ جریمیاہ نے ان کے مستقبل کے بارے میں جو پیش گوئی کی تھی وہ غلط تھی۔ سیتھی اقوام کا خطرہ بھی دور ہو چکا تھا۔ اس لیے یہودیوں کو اب اور اطمینان ہو چلا کہ جریمیاہ نے شمال سے جس خطرے کی پیش گوئی کی تھی اس کا کوئی وجود نہیں۔ لیکن جریمیاہ کو یقین تھا کہ یہودیوں کی تباہی یقینی ہے۔ اس لیے انھوں نے

اپنے پیروؤں کو مزید پیش گوئیاں قلم بند کروائیں جن کا مقصد یہ تھا کہ جس خطرے کی نسبت وہ قوم کو متنبہ کر چکے تھے اس کا وقوعہ ضروری ہے، اگرچہ فی الوقت وہ خطرہ ٹل گیا ہے۔ جیرمیاہ کا روئے سخن کلدانیوں کی طرف تھا جن کی طاقت روز بروز اضافہ پذیر تھی۔ بالآخر وہ ساعتِ موعود آ گئی جس کی خبر جیرمیاہ نے دی تھی۔ یہودی فرماں روا نے کلدانی فرماں روا بخت نصر کے ساتھ اظہارِ وفاداری کے باوجود علمِ بغاوت بلند کیا۔ جواباً بخت نصر نے کلدانی افواج کو یروشلم کی تسخیر کے لیے روانہ کیا۔ تین ماہ کے اندر اندر یہودیوں کو ان حملہ آوروں کے ہاتھوں کامل شکست اٹھانی پڑی اور جوڈیا کی یہودی سلطنت صفحۂ ہستی سے نابود ہو گئی۔ یہودیوں کے شاہی خاندان، بیشتر امرا اور زردوقی کاہنوں کو جلاوطن کر کے بابل بھیج دیا گیا۔ بخت نصر نے ایک نئے یہودی فرماں روا زدقیہ کو یروشلم کا حکمران تسلیم کیا، لیکن جیرمیاہ کی تنبیہ کے باوجود اس نے حکومتِ مصر سے سازباز کر کے کلدانی فرماں روا کے خلاف بغاوت کر دی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کلدانیوں نے یروشلم کا دوبارہ محاصرہ کر لیا اور اب کی مرتبہ شاہی محل اور یروشلم کے معبد کو بالکل تہس نہس کر کے یہود کو بالکل بے دست و پا کر دیا۔ یہودیوں کے باقی امرا اور کاہنوں کو بھی بابل میں جلاوطن کر دیا گیا۔ کلدانیوں کی حکومت کے زمانے میں اکثر یہودی مصر میں ہجرت کر گئے۔ چنانچہ مصر میں عرصے تک یہودیوں کی بہت سی بستیاں آباد تھیں اور یہاں ان کا بڑا مذہبی اور علمی اثر تھا۔ خود جیرمیاہ نبی بھی مصر کے مہاجرین میں شامل تھے، مگر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان کی تعلیم کا کوئی اثر نہ ہو سکا۔

یروشلم کی تباہی اور جوڈیا کے خاتمے کا یہودیوں کے قومی اتحاد پر خوش گوار اثر ہوا، کیوں کہ اب جوڈیا اور سماریہ کا سیاسی موقف تقریباً یکساں تھا اور ان دونوں سلطنتوں میں باہمی رقابت کی کوئی وجہ باقی نہ تھی۔ بیتھل کی عبادت گاہ یروشلم سے قریب تھی۔ نئے حالات میں یہودی مصلحین نے قومی اتحاد کو مضبوط کرنے کی غرض سے یہ تجویز پیش کی کہ صرف یروشلم کو یہودیوں کی واحد قومی عبادت گاہ قرار دیا جائے اور بیتھل کے کاہن اور پجاری یروشلم کی عبادت گاہ میں منتقل ہو جائیں۔ اس طرح مذہبی اغراض کے لیے سماریہ اور جوڈیا کو باہم متحد کر دیا گیا۔ اغلباً یہ پہلے پہل صرف جوڈیا اور اس علاقے کے مابین عمل

میں آیا جہاں بیتھل کی عبادت گاہ واقع تھی۔ لیکن جب اس اتحاد کے فوائد محسوس ہونے لگے تو سماریہ کے دوسرے علاقوں کو بھی مذہبی اغراض کے لیے جوڈیا میں ضم کر دیا گیا اور ایک واحد عبادت گاہ کا قانون سارے یہودی علاقے میں نافذ ہو گیا لیکن ان اصلاحات پر عمل درآمد کرنے میں بعض مشکلات کا بھی سامنا کرنا پڑا، مثلاً دور دراز علاقوں کے باشندوں کے لیے اس قاعدے پر عمل کرنا مشکل تھا کہ قربانی صرف یروشلم کی عبادت گاہ میں کی جائے۔ دوسری مشکل یہ تھی کہ اگر سماریہ اور جوڈیا کی تمام عبادت گاہوں کو توڑ دیا جاتا تو مظلوموں کے لیے کوئی جائے پناہ نہ رہ جاتی کیوں کہ ایک ایسے قبیلوی معاشرے میں جہاں افراد اور قبایل ایک دوسرے سے انتقام لینے کے عادی تھے بہت سے بے گناہ افراد کو ان عبادت گاہوں میں پناہ مل جاتی تھی۔ ایک اور مشکل یہ تھی کہ بنی اسرائیل کی مصلحانہ تحریکوں کا اثر سماریہ کی بہ نسبت جوڈیا میں زیادہ قوی تھا، مثلاً جوڈیا میں اولادِ اکبر کی قربانی یک لخت ممنوع تھی، حالانکہ سماریہ میں ابھی تک اس وحشیانہ رسم کو قانوناً نہیں مٹایا گیا تھا۔ ان حالات کے تحت نئی اصلاحات کے نفاذ میں اعتدال پسندی سے کام لیا گیا۔ اولادِ اکبر کی قربانی کو تو بالکل حرام کر دیا گیا لیکن قربانی کے قواعد میں ایک اہم ترمیم کی گئی۔ اب تک قربانی کے جانور کی چربی اور خون کو سب سے زیادہ مقدس سمجھا جاتا تھا اور یہودیوں پر مذہباً فرض تھا کہ وہ چربی کو جلا دیں اور خون کو قربان گاہ پر بہا دیں۔ ان دونوں کے کھانے پینے کی ممانعت اب بھی برقرار رکھی گئی لیکن خون کو قربان گاہ پر بہانے کا لزوم ہٹا لیا گیا۔ اس کے بجائے صرف یہ پابندی عاید کی گئی کہ قربانی کے خون کو زمین پر بہایا جائے۔ اس ترمیم کی بدولت واحد عبادت گاہ کے قانون کا نفاذ آسان ہو گیا۔ سماریہ میں شیچم کی عبادت گاہ نے سب سے آخر میں اس قانون کو تسلیم کیا۔ کیوں کہ اسرائیلی علاقے (سماریہ) کی سب سے زیادہ مشہور عبادت گاہ یہی تھی اور اس کے بغیر اس علاقے کے یہودیوں کو متحد رکھنا ناممکن تھا۔ بہرحال واحد عبادت گاہ کے قانون نے جوڈیا اور سماریہ کے یہودیوں کو متحد المرکز بنانے میں بڑا زبردست حصہ لیا اور ان دونوں علاقوں کے یہودیوں میں قومی اتحاد کا جذبہ اتنا قوی ہوتا جا رہا تھا کہ مصلحین نے اپنے نئے ضوابط میں یہودیوں کے آیندہ فرماں روا

اور حکم رانوں کے تقرر کا مسئلہ بھی شامل کر لیا اور قاعدہ یہ بنایا کہ آیندہ سے کوئی غیر اسرائیلی اور غیر یہودی ان کا بادشاہ نہیں ہو سکے گا۔

بابل میں یہودیوں کا مذہبی ارتقا۔ بابل کی جلاوطنی اور پھر یروشلم کی واپسی کے دوران میں یہودی مذہب فلسطین سے نکل کر بیرونی ممالک میں بھی پھیل چکا تھا۔ خدا کی وحدانیت کا اعتقاد جو یہودیوں میں ابتدا ہی سے موجود تھا اب اور زیادہ پختہ ہو گیا۔ بعل کی پرستش اور دیگر بت پرستانہ مراسم یہودیوں میں پھر کبھی نہ اُبھر سکیں، لیکن جلاوطنی کے زمانے میں یہودی علما بعض ایسے مسائل کی طرف متوجہ ہو گئے جن کا اس سے قبل ان کے ذہن میں کوئی وجود نہ تھا، مثلاً گناہ کی حقیقت کیا ہے، دنیوی مصائب کے اسباب کیا ہیں اور شر کا وجود کیسے شروع ہوا؟ - بابل میں پہلی مرتبہ ایرانی زرد شتی عقاید کا یہودی عقیدے سے تصادم ہوا اور اس کے نتیجے میں ان مسائل نے کافی اہمیت اختیار کر لی۔ زردشتی ثنویت کی طرف یہودیوں کا ذہنی میلان ایک قدرتی امر تھا کیوں کہ ان مسائل کے بارے میں ثنوی نقطہ نظر زیادہ معقول نظر آتا تھا۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ یہودیوں میں بت پرستی کے احیا کی کوئی تحریک تھی یا یہ کہ وہ اپنے حکم رانوں کے مذہبی اعتقادات سے مرعوب تھے۔ بلکہ اخلاقی بلندی کی خواہش اور صداقت کی جستجو اس میلانِ فکر کی حقیقی محرک تھی۔ یہودی نبیوں اور مصلحوں نے ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش کی، مثلاً جرمیاہ اور ایوب کی کتب میں صاف طور سے خدا کو خالقِ شر کہا گیا ہے لیکن فلسفیانہ طبائع کو ان جوابوں سے پورے طور سے تشفی نہ ہو سکی اور یہود کی مذہبی تاریخ میں بار بار ثنوی افکار کا میلان نمودار ہوتا رہا۔ شر کے مسئلے سے قریبی تعلق رکھنے والا مسئلہ یہ تھا کہ دنیا میں بدکردار کیوں پھلتے پھولتے ہیں۔ اس سوال کا جواب یہودی کتابوں میں اس طرح دیا گیا ہے کہ خدا کی رضا اور مشیت کے اصول نامعلوم ہیں۔ بدکردار اشخاص کی خوش حالی عارضی اور ناپائیدار ہے اور خدا کے عدل کو انسانی میزانوں میں تولنا درست نہیں۔ بابل کی جلاوطنی کے زمانے میں یہودیوں کے مذہبی خیالات میں ایک اور زبردست تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس سے قبل یہودیوں میں قیامت اور آخرت کی جزا و سزا کا عقیدہ یا تو ناپید تھا یا مبہم، لیکن زردشتی مذہب

کے اثر سے اب ان میں آخرت کا تصور زیادہ واضح ہو گیا۔ خمیس موسیٰ Pentateuch میں آخرت کے عقیدے کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا، لیکن جلاوطنی اور مراجعت کے بعد یہودی مذہب اس عقیدے سے خالی نہ تھا کہ انسان کے اعمال کی جزا و سزا صرف اسی دنیا میں نہیں بلکہ ایک دوسرے عالم میں بھی موثر ہو گی۔ اسی طرح یہودی عقیدے میں اب تک انفرادی اور شخصی ذمے داری کا کوئی تصور نہ تھا۔ احکامِ عشرہ اور دیگر الہامی کتابوں میں اس کے برعکس یہ عقیدہ ملتا ہے کہ باپ دادا کے گناہوں کا خمیازہ ان کی اولاد کو بھگتنا پڑتا ہے۔ اب عقیدۂ آخرت کے ساتھ ساتھ یہودیوں میں یہ تصور بھی پیدا ہو گیا کہ انسان صرف اپنے شخصی اعمال کا ذمے دار ہے نہ کہ اپنے اسلاف کا۔ جرمیاہ اور ازقائیل کی تعلیم میں یہ عقیدہ واضح ہے۔

یہودیوں کی دینیات میں اسباب و نتائج کا تصور بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ کتبِ ملوک میں، جو جلاوطنی کے آخری زمانے میں مرتب کی گئی تھی۔ تاریخی واقعات کی توجیہ بالکل دینی نقطۂ نظر سے کی گئی ہے اور ایسے ایسے واقعات کو ایک ہی سلسلۂ اسباب کے تحت رکھا گیا ہے، جن کے درمیان درحقیقت علت و معلول کا کوئی رابطہ نہ تھا۔ غرض یہ کہ اس زمانے کے یہودی ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی دینی توجیہ پیدا کر لیتے ہیں، مثلاً ایک گاؤں میں کچھ بچوں کو ایک ریچھنی نے مار ڈالا۔ لوگوں نے اس کی توجیہ یوں کی کہ اس گاؤں کے باشندوں نے کسی نبی کا مضحکہ اڑایا تھا، اس لیے گاؤں والوں پر یہ مصیبت آئی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی فعالیت کے بارے میں یہودی نقطۂ نظر ابھی تک نہایت ابتدائی اور سادہ حالت میں تھا۔

بابل کی جلاوطنی اور مراجعت کے زمانے میں یہودی اپنے اس یقین پر قایم رہے کہ وہ خدا کی محبوب امت ہیں۔ ان میں یہ احساس ضرور تھا کہ خدا نے جن فرایض پر انھیں مامور کیا ہے ان کی ادائیگی میں وہ کوتاہ ثابت ہوئے، لیکن اس کے باوجود ان کا یہ ایمان متزلزل نہ ہوا کہ خدا کے ساتھ ان کا مخصوص تعلق قائم ہے اور جس منصب پر وہ اور ان کے آبا و اجداد مامور تھے وہ ان سے چھینا نہیں گیا ہے۔ اکثر صورتوں میں اس اعتقاد کا اثر ان کی عملی

زندگی پر اچھا نہیں پڑا، اور خدا کی محبوب امت ہونے کا مطلب انھوں نے یہ لیا کہ وہ جو کچھ بداعمالیاں چاہیں کریں ان پر کوئی داروگیر نہ ہوگی اور نہ ان کے اس منصب میں کوئی فرق آئے گا جس پر وہ ہیں۔

بابل سے مراجعت کے بعد یہودی عقاید میں ایک نجات دہندہ کی آمد کے عقیدے کا اضافہ ہوا۔ اس سے قبل بھی یہ تصور مسیح کے عقیدے کی شکل میں موجود تھا، لیکن اب تک مسیح کے معنی صرف ایک ایسے فرماں روا کے تھے جس کو کسی خاص کام کے لیے مامور کیا جائے۔ چنانچہ جلاوطنی کے زمانے میں اس اصطلاح کا اطلاق سائیرس پر بھی کیا جاتا رہا جس کے متعلق عام عقیدہ یہ تھا کہ خدا نے اسے قیدِ بابل سے یہودیوں کی رہائی کے لیے مامور کیا، لیکن اب اس عقیدے کی صورت یہ ہوگئی کہ ایک نجات دہندہ آئے گا جو نہ صرف یہودیوں کو دیگر اقوام پر فتح دلائے گا بلکہ دنیا بھر میں امن و خوش حالی اور عالم گیر اخوت قائم کر دے گا۔ غالباً اس عقیدے کی تخلیق میں اس عام رجائیت کو بڑا دخل تھا جو یروشلم کی واپسی کے بعد پیدا ہوگئی تھی جب کہ بیت المقدس کے معبد میں یہواہ کی عبادت پہلی سی شان و شوکت کے ساتھ دوبارہ قائم ہوگئی۔

یروشلم کی مراجعت کے بعد یہودیوں کی زیادہ تر توجہ معبد کی تعمیرِ نو اور مذہبی قوانین کی توجیہ و تشریح پر مرکوز رہی۔ اس لیے ابھی تک ان میں قومی جوش و احساس کا وجود نہ تھا اور سیاسی حالات بھی اس احساس کی تخلیق کے لیے سازگار نہ تھے، کیوں کہ اس وقت تک فلسطین پر ایرانی عمال کی حکومت تھی اور اس ملک کی عام آبادی انھی ایرانی عہدے داروں کو اپنا حکم ران تصور کرتی تھی نہ کہ شہنشاہ ایران کو۔ ایرانی سلطنت کے ساتھ وفاداری کا کوئی جذبہ فلسطین میں موجود نہ تھا۔ یہودی اپنے آپ کو نہ تو سلطنت کے شہری تصور کرتے تھے اور نہ فلسطینی قومیت کے افراد۔ علاوہ ازیں ایران میں مرکزی حکومت کے کمزور ہونے کی وجہ سے فلسطینی شہروں اور دیہاتوں کے باہمی تنازعے بھی احساس قومیت کی راہ میں حائل تھے۔ ایک اور وجہ یہ تھی کہ ابھی تک فلسطین کی آبادی کا ایک بڑا حصہ وحشی اور غیر یہودی اقوام پر مشتمل تھا جن کے ساتھ یہودیوں کا کوئی دینی رشتہ نہ تھا۔

یہودیوں میں قومی جذبہ سیاسی حالات کے باعث پیدا ہوا۔ سکندر کے ہاتھوں دارا کی شکست اور ایرانی سلطنت کے بجائے یونان کے سیاسی اور ملکی غلبے کا پہلے پہل یہود پر کوئی اثر نہ ہوا۔ سکندر کی موت کے بعد تقریباً ایک سو سال تک یہودی مصر کے بطلیموس خاندان کے زیرِ نگین رہے، لیکن اس سے ان کی حالت میں کوئی فرق نہ آیا۔ یہودی قومیت کا احساس فی الواقع اس وقت ابھرنا شروع ہوا جب فلسطین سلیوکس کے یونانی شاہی خاندان کے تحت آیا اور ان نیم یونانی، نیم ایشیائی حکم رانوں نے یونانی تہذیب، علوم و فنون اور مذہبی رسموں کی حوصلہ افزائی شروع کی۔ اسکندریا کی یونانیت سے مصری یہودی اتنے ناراض نہ تھے جتنے انطاکیہ کی یونانیت سے فلسطین کے یہودی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اوّلاً مصری یہودی ایک ایسے ملک میں بستے تھے جو مذہباً ان کا اپنا ملک نہ تھا اور جس کے ساتھ کوئی مذہبی اور اسرائیلی روایات وابستہ نہ تھیں۔ دوم، مصر کے بطلیموس حکم رانوں کی یونانیت کا انداز جارحانہ نہ تھا۔ اس کے برعکس انطاکیہ کے سلیوکی حکم رانوں نے مبلغانہ جوش کے ساتھ یونانیت کا پرچار شروع کیا اور ان کی یونانیت بھی بطلیموسی مصریوں کی یونانیت کی بہ نسبت نہایت پست اور قبیح تھی۔

انطاکیس چہارم نے یہودی مذہب کو مٹانے اور یونانی دیوتا زیس (Zeus) کی پرستش کو رواج دینے کی جو کوششیں شروع کیں ان سے یہودیوں میں ایک نیا قومی احساس پیدا ہو گیا۔ چنانچہ مکیبی خاندان کی سرکردگی میں فلسطین نے یونانی حکم رانوں کے خلاف ایک کامیاب بغاوت کی۔ اس کے نتیجے میں یہودیت کو فلسطین میں استقلال نصیب ہوا اور ایک یہودی ہاسمونین Hasmonaean خاندان ملک کا حکم ران بن گیا۔ مذہبی طبقات نے اس خاندان کا ساتھ اس غرض سے دیا تھا کہ یہودی مذہب کی رسوم و روایات کو یونانیت کی زد سے محفوظ کیا جا سکے۔ ان کے سامنے کوئی سیاسی مقصد نہ تھا، لیکن جب ایک مرتبہ ہاسمونین خاندان برسرِ اقتدار آ گیا تو اس کو مذہبی امور سے کوئی دلچسپی نہ رہی اور وہ خالص سیاسی اغراض کا پرستار بن گیا جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ مذہبی طبقات نے اس سے رشتہ منقطع کر لیا اور شاہی خاندان کو ان طبقات کے خلاف سخت کش مکش کرنی پڑی۔

یہ مذہبی طبقات Hasdaean کہلاتے تھے جس کے لفظی معنی ہیں "متقی اور پارسا افراد"۔ بعد میں فریسیوں کا جو گروہ پیدا ہوا وہ انہی کا جانشین تھا۔ یہ لوگ یونانی تصورات اور یونانی تہذیبی طریقوں کے سخت مخالف تھے۔ ان کی ایک مستقل برادری تھی جو مذہبی امور میں بڑی متشدد ثابت ہوئی۔ درحقیقت یہ لوگ عزرا اور نحمیا جیسے نبیوں کے پیرو تھے جنھوں نے یہودیوں کو غیر یہودی بیویاں رکھنے کی ممانعت کرکے اپنی قوم کو بت پرستانہ مراسم سے بچایا تھا۔ مذہبی طبقوں اور ہاسموینین فرماں رواؤں کی کش مکش کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس خاندان کو نہ صرف فرماں روا کا منصب حاصل ہوا بلکہ مذہبی سیادت بھی نصیب ہوئی، یعنی یہ بادشاہ بھی تھے اور سب سے بڑے پجاری High Priest بھی۔

اس زمانے میں یہودی حکومت پہ مذہبی طبقات کا اثر غالب تھا۔ پجاری، کاہن اور مذہبی قانون کے علما سب سے زیادہ مقتدر تھے۔ چنانچہ سب سے بڑا پجاری بیک وقت یہودیوں کا دنیوی فرماں روا بھی بن گیا اور وہی سان ہیدرین یعنی مجلسِ قانون ساز کا صدر بھی تھا۔ اس مجلس کو رومی دور تک یہودیوں پہ کامل اختیارات حاصل تھے۔ چنانچہ اس کو سزائے موت کا بھی اختیار تھا۔ ہیراڈ Herod جیسے فرماں روا کو جو رومی سلطنت میں بڑا اثر رکھتا تھا اس مجلس کے سامنے حاضر ہونا پڑا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی طبقات کو یہودیوں میں کتنا اعلیٰ مقام حاصل تھا۔ انھیں عشر کی آمدنی کے علاوہ ہر فصل میں پھلوں کی پہلی کھیپ بھی مشاہرے کے طور پر ملتی تھی اور عوام سرکاری عہدے داروں کی بہ نسبت ان کو زیادہ احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔

یہودیوں میں مذہبی قوانین کے مطالعے اور فقیہانہ تلاش و تفحص کا شوق بھی اسی زمانے کی پیداوار ہے جب کہ یہودی جلاوطنی کے بعد یروشلم میں دوبارہ واپس آئے۔ ۴۴۴ قبل مسیح میں عزرا اور نحمیاہ نے حضرت موسیٰ کے قوانین کو یہود کے سامنے پیش کیا۔ عزرا کے اثر سے کاہنوں، پجاریوں اور "کاتبوں" Scribes نے ان قوانین کے مطالعے کا باقاعدہ کام شروع کیا۔ خمیس موسیٰ کے قوانین عام یہودیوں کی ذہنی اور عملی

تشکیل پر موثر ہونے لگے۔ جیسے جیسے تورات کا علم پھیلتا گیا، فقیہوں، کاتبوں اور علما کا اثر و اقتدار بھی بڑھتا گیا۔ یہ چیز صرف فلسطین تک محدود نہ تھی بلکہ مصر میں یہود کی مذہبی زندگی کی بھی یہی خصوصیت تھی۔ ۲۶۰ قبل مسیح میں مصر میں عہد نامہ قدیم کے یونانی ترجمے کا کام شروع ہوا۔ اس ترجمے کے باعث جس کو ہفت کتاب Seprtuagint کہا جاتا ہے غیر اسرائیلی یہودیوں کو خود ان کی اپنی زبان میں الہامی کتب سے مستفید ہونے کا موقع ملا۔ مذہبی قوانین اور فقہ کے ساتھ یہودیوں کو جو غیر معمولی شغف پیدا ہوا اس کے محرک اور ذمہ دار انبیائے اسرائیل کے جانشین کاتبین اور پجاری تھے۔ یہ مذہبی جوش کئی شکلوں میں نمودار ہوا اور اس کی وجہ سے کئی نئے فرقے بھی معرض وجود میں آئے۔ جیسے جیسے یہودیوں کو یونانی تہذیب سے اختلاط کا موقع ملا ایک فرقہ ان لوگوں کا بن گیا جو یونانی افکار و رسوم اور طریق تمدن کے دل دادہ تھے۔ ابتدا میں یہ لوگ صرف یونانیت کے عمدہ عناصر جذب کرنا چاہتے تھے لیکن بعد میں بہت سے یہودی یا تو مجبوری کے ماتحت یا اپنی رضا سے یہودی عقاید اور رسوم سے روگرداں ہو گئے تھے۔

اس گروہ میں بہت سے مخلص یہودی بھی تھے جن کو اپنے رسوم و قوانین کا بڑا احترام مدِّنظر تھا، لیکن یونانیت کی بڑھتی ہوئی رو کے خلاف اصل مزاحمت کی بانی ایک اور ہی جماعت تھی جو حسدیین Hasidaeans کہلاتی تھی۔ ان کا سب سے بڑا قائد جوڈاس تھا جس کی سرکردگی میں اس جماعت کے ارکان نے ایثار و قربانی کا شاندار مظاہرہ کیا۔ یہ نہ صرف اپنے مذہبی اعتقادات میں پختہ تھے بلکہ یہودی قوانین اور فقہ پر بھی عمل کرتے تھے، مثلاً سبت کے دن اگر ان پر حملہ کیا جاتا تو یہ مدافعت کرنے کے بجائے جان دے دینا پسند کرتے۔ کچھ عرصے کے بعد جوڈاس اور حسدیین میں اختلاف پیدا ہو گیا اور یہ جماعت ناپید ہو گئی لیکن اس کا اثر اور زاویۂ نگاہ باقی رہا اور فریسی فرقہ اس کی ذہنیت کا آئینہ دار تھا۔

قوانینِ موسیٰ اور دیگر مذہبی ضوابط کی تعیین کے بعد کاتبین کی جماعت نے مذہبی مواعظ اور قوانین کی تشریح و تفسیر کا کام اپنے ذمے لیا۔ اس کے علاوہ ایک دوسرا اہم

کام مذہبی اور اخلاقی روایات کے تحفظ سے متعلق تھا۔ ابھی تک یہ روایات صرف لوگوں کی زبانوں پر تھیں اور ان کا مجموعہ قلم بند نہیں کیا گیا تھا۔ ان روایات کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ مذہبی قوانین اکثر صورتوں میں مجمل تھے یا مبہم اور مزید تفصیلات کے بغیر ان پر عمل درآمد نہیں ہو سکتا تھا، مثلاً ختنہ یہودی مذہب کی ایک ضروری رسم تھی، لیکن اس کی تفصیلات کسی قانون میں درج نہ تھیں۔ کاتبین کا کام یہ تھا کہ وہ روایات کی مدد سے لوگوں کو بتائیں کہ قانون پر کیوں کر عمل کیا جا سکتا ہے۔ گزشتہ زمانے میں قوانین کی تفصیلات سے لوگ ناواقف تھے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے قانون پر عمل درآمد ترک کر دیا یا بت پرستانہ اور مشرکانہ مراسم میں مبتلا ہو گئے۔ کاتبین کا کارنامہ یہ تھا کہ انھوں نے زبانی روایات کی مدد سے قانون کی تفصیلات متعین کیں اور اس طرح یہودی مذہب میں استحکام پیدا کیا۔ ان کے خلاف جو کچھ بھی کہا جائے، اس میں شک نہیں کہ انھوں نے بہت سی قانونی سہولتیں پیدا کیں۔ نئے حالات و تغیرات کی وجہ سے بعض اوقات قوانین کی پابندی اتنی مشکل ہو گئی کہ اگر مذہبی قوانین کو خالص منطقی نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا تو رفتہ رفتہ وہ ناقابلِ عمل ہو جاتے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ کاتبین یا ربانیوں کی دو حیثیات تھیں۔ ایک حیثیت میں وہ سول جج یا حکومت کے قضاۃ تھے اور دوسری حیثیت میں مذہبی معلم۔ ان کا سب سے بڑا فریضہ یہ تھا کہ وہ قانون، رسم و رواج اور مذہبی اعمال میں یکسانیت پیدا کریں اور ان کے ابہام کو رفع کر کے لوگوں کو واضح ہدایات دیں۔ مثلاً محض یہ کہہ دینا کافی نہ تھا کہ سبت کے روز ہر قسم کا کام ممنوع ہے جب تک ممنوعہ کاموں کی تفصیل بھی نہ بتائی جائے۔ اگر ہر شخص کو اختیار دے دیا جاتا کہ وہ "کام" کی تعریف خود ہی متعین کر لے تو افراتفری پیدا ہو جاتی۔ فریسیوں اور کاتبین کی سب سے زیادہ مذمت عہد نامہ جدید میں کی گئی ہے حالانکہ اس میں نشانۂ ملامت صرف ان کاتبین اور فریسیوں کو بنایا گیا تھا جو صرف ظواہر کے پرستار تھے یا منافق تھے۔ بعض عیسائیوں نے اپنے مذہب کی فوقیت ثابت کرنے کے لیے فریسیوں کو مردود قرار دیا ہے حالانکہ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ

عیسائیت کا خود کوئی ایجابی پہلو نہیں ہے۔ محض یہودی مذہب کی ناکامی اور فریسیوں کی ظاہر پرستی کے باعث یہ نیا مذہب اشاعت پذیر ہوا۔

فریسی جماعت کا یہودیوں پر بہت اثر تھا۔ یہ لوگ بڑے زاہد اور عبادت گزار تھے اور اپنے دنیوی کاموں میں بھی مذہبی اصولوں اور اخلاقی اقدار کو ملحوظ رکھتے تھے۔ یہ آخرت اور جزا و سزا کے عقیدے پر بھی ایمان رکھتے تھے ان کے برعکس صدیوقی (Sadducee) نہ تو فرشتوں پر ایمان رکھتے تھے اور نہ حساب و کتاب اور یوم آخرت پر۔ فریسیوں کی جماعت جمہور سے قریب تر تھی لیکن صدیوقی امیرانہ طبقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی طرح صدیوقی مذہبی قانون کی لفظی پیروی پر زور دیتے تھے اور فریسیوں کی قانونی توجیہات کو نہیں مانتے تھے، مثلاً وہ آنکھ کے بدلے آنکھ کے اصول پر لفظاً عمل پیرا تھے حالانکہ فریسیوں نے بہت زمانے پہلے سزاؤں میں تخفیف کر دی تھی۔ فریسی جماعت کتبِ مقدسہ کے علاوہ روایات کو بھی قانون سازی میں اہمیت دیتی تھی اور مقتضائے حالات کے لحاظ سے مذہبی قوانین میں ترمیم کو ضروری قرار دیتی تھی۔ اس کے برعکس صدیوقی روایات کے منکر تھے اور قانون میں اضافہ یا ترمیم کو غلط سمجھتے تھے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ انسان کو نیکی کے لیے کسی انعام کا طالب نہ ہونا چاہیے کیوں کہ نیکی اپنا انعام آپ ہے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ آخرت کے انعامات کا انکار کرتے تھے۔ اگرچہ اخلاقی نقطۂ نظر سے صدیوقی جماعت کا نظریہ زیادہ مستحسن معلوم ہوتا ہے، لیکن اس پر چند مستثنیٰ انسانوں کے سوا بہت کم لوگ عمل پیرا ہو سکتے ہیں؛ عام مذہبی اور اخلاقی زندگی کے لیے یہ نظریہ زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ ان دو جماعتوں میں ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ بھی تھا کہ آیا انسان اپنے افعال و اعمال میں مختار ہے یا مجبور۔ فریسیوں کا عقیدہ تھا کہ انسانی اختیار محدود ہے۔ اس لیے وہ تمام انسانی اعمال کو خدا کی جانب منسوب کرتے تھے۔ اس کے برعکس صدیوقی گروہ انسانی اختیار کا قائل تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ خدا کو ہمارے افعال و اعمال سے کوئی مطلب نہیں۔ فریسی جماعت نے جسمانی پاکیزگی اور صفائی کے لیے بھی بہت سے قواعد وضع کر رکھے تھے جنھیں صدیوقی نہیں مانتے تھے۔ یہ خیال غلط ہے کہ فریسیوں کے

وضع کردہ قواعد عام لوگوں کے لیے بھی واجب العمل تھے۔ بالعموم یہ قواعد ایک خاص مذہبی جماعت کے لیے مخصوص تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فریسیوں اور یہودی عوام کے مابین کچھ تھوڑی بہت مخاصمت بھی پائی جاتی تھی، لیکن اگر یہ مخاصمت عام ہوتی یا اس میں شدت ہوتی تو فریسیوں کی بہ نسبت صدوقیوں کا اثر زیادہ ہوتا حالانکہ قبولیتِ عام کا شرف فریسیوں کو ہی حاصل تھا۔ اس کے برعکس صدوقی گروہ امرا اور حکمران طبقے میں مقبول تھا کیوں کہ وہ ان طبقوں کی حکمتِ عملی کی تائید کرتا تھا۔ یہودیوں میں ایک فرقہ اور بھی تھا۔ یہ ایسینی Essenes کہلاتا تھا۔ یہ لوگ زہد و ریاضت کے ساتھ ساتھ اشتراکیت کی جانب مائل تھے اور حصولِ لذت کو گناہ سمجھتے تھے۔ ان کی جائداد و ملکیت مشترکہ ہوتی تھی اور ان میں شادی کا رواج بہت کم تھا۔ اس لیے ان کی جماعت کا قیام زیادہ تر تبدیلیِ مذہب پر موقوف تھا یا ان لڑکوں اور لڑکیوں پر جنھیں یہ اپنی اولاد بنا کر پال لیتے تھے۔ یہودی معبد کے مراسم سے انھیں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ہمیشہ عام یہودیوں سے علیحدہ رہے۔

فرشتوں اور جناتوں کا عقیدہ یہودی مذہب میں بہت زمانہ بعد پیدا ہوا۔ ابتدائی مذہبی کتابوں میں فرشتوں کا یا تو ذکر ہی نہیں اور اگر ہے تو نہایت مجمل طور پر، بطور استعارے کے، لیکن بعد کی کتابوں میں تفصیلات بھی درج ہیں۔ اسی طرح یہ عقیدہ بھی بہت بعد کا ہے کہ یہود کا ایک نجات دہندہ یا مسیح آئے گا جو حضرت داؤد کی اولاد میں سے ہوگا۔ وہ بادشاہ بھی ہوگا اور پجاری بھی اور ساری دنیا کو مسخر کر لے گا۔ غیر یہودی حکمران یعنی رومی اس کے ہاتھوں شکست کھائیں گے۔ اس کی فتوحات کے باعث یہودیوں کی حکومت ازسرِنو قائم ہوگی اور یہود کے بکھرے ہوئے جلاوطن افراد پھر اپنے مرکز میں جمع ہو جائیں گے۔ وہ ساری دنیا کی قوموں پر حکومت کرے گا اور اپنے عدل و رحم سے روئے زمین کو جنت کا نمونہ بنا دے گا۔

اسمونی خاندان نے رومیوں کی امداد طلب کر کے اسی غلطی کا ارتکاب کیا جس کا خمیازہ یہودیوں کو پہلے بھگتنا پڑا تھا۔ جہاں جہاں رومی حکومت کا اثر پھیلا وہاں کے باشندوں کی خود مختاری برائے نام رہ گئی۔ یہی وجہ تھی کہ مذہبی جماعت جو زیادہ تر فریسیوں پر مشتمل

تھی ہاسمونی خاندان کی حکمتِ عملی کی مخالف تھی۔ مذہبی جماعت کو اس سے کوئی دلچسپی نہ تھی کہ اس کے ملک کا حکمران کون ہے یا اسے کس سیاسی نظام کے تحت زندگی گزارنی ہے۔ جب تک یہود کی مذہبی آزادی کو کوئی خطرہ نہ ہوتا اس جماعت کو حکمران کی شخصیت یا نظامِ حکومت کی نوعیت سے کوئی بحث نہ ہوتی، لیکن ہاسمونی خاندان اور صدیوقی فرقے کو اپنی سیاسی آزادی بہت عزیز تھی۔ اس لیے انھوں نے مخالفین کے بالمقابل ہتھیار اٹھانے میں پس و پیش نہیں کیا جس کا نتیجہ رومی تسلط کی شکل میں ظاہر ہوا۔ اگر زمامِ کار فریسیوں اور دوسرے مذہبی طبقوں کے ہاتھ میں ہوتی تو شاید اس تصادم کی نوبت نہ آتی۔ یہودی مذہب پر رومی حکومت کا اثر تین صورتوں میں نمایاں ہوا۔ اوّلاً ربانیوں کا سیاسی اور مدنی اثر زائل ہوگیا، البتہ خالص مذہبی امور میں وہ اب بھی بااثر تھے۔ دوم: رومی حکومت نے دنیا کے ایک بڑے حصے کو سیاسی وحدت بنا کر یہودیوں کو اطرافِ عالم میں منتشر ہونے کا موقع دیا۔ اگر رومیوں کے تحت وقت کی مہذب دنیا میں سیاسی نظم پیدا نہ ہوتا تو غالباً یہود کو فلسطین سے باہر نکلنے کی تحریک نہ ہوتی۔ سوم: رومی دور میں یہودی مذہب کے اندر داخلی وسعت اور تعمیری کام کا سب سے زیادہ نمایاں ظہور ہوا۔ یہودی عدالتوں کے اختیارات کو محدود کر دینے کے باعث ربانیوں کے مدنی Civil اختیارات بھی کم ہوگئے۔ جن مقدمات میں مالی وسائل آجاتے ان کے فیصلے کا اختیار ربانیوں سے سلب کر لیا گیا تھا۔ اسی طرح سزائے موت کا اختیار بھی ان سے لے لیا گیا۔ ربانیوں کے اختیارات کی تحدید سے رومیوں اور یہودیوں کے تعلقات میں بدمزگی پیدا ہوگئی، لیکن اس سے یہودی مذہبی قوانین کی وسعت و ہمہ گیری پر کوئی خاص اثر نہیں ہوا۔ جن دائروں سے یہودی قوانین کو خارج کر دیا گیا ان میں بھی یہ قوانین جاری رہے، بلکہ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی علما اور فقہا کو ایسے قوانین کے بحث و مباحثہ سے خاص دلچسپی پیدا ہوگئی جن کا نفاذ اس وقت ممکن نہ تھا۔ قانونی مباحثوں کی تفصیلات ابھی تک محفوظ ہیں، البتہ اس نئی صورتِ حال کے باعث ربانی مذہبی معلم بن گئے اور انھیں حکومت اور نظم و نسق کے معاملات سے کوئی تعلق نہ رہا۔ اس کے بجائے یہودیوں میں سرکاری خاندان اور نظم و نسق کے اہل کاروں اور ماہروں کا ایک

نیا طبقہ پیدا ہو گیا جس کا نقطۂ نظر مذہبی قوانین کے متعلق مختلف تھا۔ چنانچہ مذہبی مسائل پر اس زمانے میں جو مباحث ہوئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ربانیوں اور حکومت کے عہدے داروں میں فقہی امور پر شدید اختلاف تھا۔ بہر حال ربانیوں کا اثر بالکل زائل نہ ہو سکا۔ پہلے کی طرح ان کا شخصی اور انفرادی پہلو زیادہ قوی تھا۔ پیشۂ معلمی ان کی کمائی کا ذریعہ نہ تھا بلکہ وہ دستکاری کے ذریعے اپنا پیٹ پالتے تھے۔

رومی صوبوں میں امن عامہ کی حالت فلسطین کی بہ نسبت بہت بہتر تھی۔ اس وجہ سے بے شمار یہودیوں نے اپنے وطن کے باہر بود و باش اختیار کرنی شروع کی۔ یہودیوں کے انتشار کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ رومیوں کے تحت تجارت اور کاروبار کی سہولتوں میں اضافہ ہو گیا تھا، لیکن پھر بھی ارض مقدس میں سکونت کو مذہبی نقطۂ نظر سے زیادہ مستحسن خیال کیا جاتا تھا، کیوں کہ بہت سے مذہبی قوانین ایسے تھے جن پر فلسطین سے باہر رہ کر عمل کرنا ممکن نہ تھا۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ باہر رہنے والے یہودیوں میں مذہبی قوانین کا احترام نہ تھا بلکہ اس امر کے قوی شواہد موجود ہیں کہ بیرونی ممالک میں سکونت گزین یہود اپنے رسوم و شعائر کے پابند تھے، مثلاً سبت کے دن کوئی یہودی نہ تو اپنے گھر میں آگ جلاتا اور نہ کسی قسم کا بوجھ اٹھا کر لے جاتا۔ باہر کے یہودیوں اور فلسطین کے یہودیوں میں قریبی روابط بھی موجود تھے۔ مذہبی اشتراک کے علاوہ عبرانی زبان تمام یہود کی مشترکہ زبان تھی۔ علاوہ ازیں ان روابط کی استواری میں اس مشترک محصول کا بھی بڑا حصہ تھا جو تمام یہودی یروشلم کے معبد کی نگرانی، دیکھ بھال اور دیگر انتظامات کے لیے ادا کرتے تھے۔ روما میں یہودیوں کی حالت اچھی تھی۔ ان کی عبادت گاہوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جاتا تھا۔ اگرچہ اہل اقتدار بالعموم انھیں اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے لیکن بعض رومی شہنشاہوں نے ان کی حفاظت کا خاص طور پر خیال رکھا، مثلاً جولیس سیزر نے یہودی عبادت گاہوں کے تحفظ کو قانونی حیثیت دی اور انھیں سبت کے دن اور جمعے کی سہ پہر کے بعد عدالتوں میں حاضری سے مستثنیٰ کر دیا۔

عام طور سے رومی حکومت اور عوام مذہبی رواداری کے اصول پر کاربند تھے اور

محض مذہبی وجوہ کی بنا پر کسی فرقے پر ظلم و ستم کرنا پسند نہیں کرتے تھے لیکن یہودیت اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ ایک نازک مسئلہ یہ پیدا ہو گیا کہ یہودی اور عیسائی نہ تو شہنشاہ کی پرستش میں حصہ لیتے تھے اور نہ رومیوں کی طرح اسے معبود تصور کرنے پر راضی تھے۔ روما کی سیاسی، مدنی اور معاشرتی زندگی بت پرستانہ مراسم سے اتنی ملوث تھی کہ یہود اور اہلِ روما کے مابین آزادانہ اور دوستانہ تعلقات و روابط کا قیام ممکن تھا۔ یہودیوں کے لیے یہ مسئلہ پیچیدگی سے خالی نہ تھا۔ ایک طرف یہودیوں کو بت پرستی اور شرک سے بچانا بھی ضروری تھا، دوسری طرف یہودی علما کی یہ خواہش بھی تھی کہ تجارتی اور تمدنی اغراض کے لیے یہود اور رومیوں کا میل جول جاری رہے۔ جو یہودی اپنے مذہبی قواعد اور دینی شعائر کے پابند تھے ان کے لیے رومیوں سے آزادانہ میل جول رکھنا دشوار تھا۔

اس صورتِ حال کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہودی علما کے مابین اس مسئلے پر بڑا سخت اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ چنانچہ اس زمانے کی مذہبی کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ علمائے یہود ہلل Hillel اور شمائی کے مدارسِ فکر میں تین سو سولہ مسائل مختلف فیہ تھے اور ان میں سے اٹھارہ مسائل ایسے تھے جن کا تعلق رومی مشرکین کے ساتھ روابط قائم کرنے اور ان کے کھانے پینے کی چیزوں کے استعمال سے متعلق تھے۔ یہ بحث یہاں تک بڑھی کہ ہر دو علما کے پیرو ایک دوسرے کے درپے آزار ہو گئے۔ مجموعی حیثیت سے یہودیوں کا دوسرے ممالک میں انتشار بعض مضرتوں کا بھی موجب ہوا، مثلاً دوسری اقوام سے میل جول کے باعث بہت سے نئے خیالات اور عقیدے بھی پیدا ہوئے جن کی بنا پر متعدد نئے فرقے وجود میں آئے اور یہود کی مرکزیت کو نقصان پہنچا۔

ایرانیوں، یونانیوں اور رومیوں کے دورِ عروج میں یہودیوں کو جو پیہم شکستیں اٹھانی پڑی تھیں ان کا ایک فائدہ یہ ہوا کہ ان کے قومی اور نسلی غرور کا بت ٹوٹ گیا۔ بیرونی ممالک کے باشندوں کے ساتھ میل جول کے باعث ان کے مذہبی تصورات میں قومیت اور نسل پرستی کا رنگ ہلکا پڑ گیا اور خدا کے بارے میں ان کا یہ تصور بھی غلط ثابت ہوا کہ اس کی رحمتیں اور بخششیں صرف یہودیوں کے لیے مخصوص ہیں۔ اب یہودیوں کا دعویٰ یہ نہ تھا کہ خدا کو

ان کی قوم سمجھے سوا کسی دوسری قوم سے کوئی تعلق نہیں، لیکن پھر بھی ان کا یہ یقین قائم رہا کہ یہودی قوم کو خدا نے عالم گیر فلاحِ انسانی کا واسطہ بنایا ہے۔ اس طرح ان کے تصورِ الوہیت میں مزید وسعت پیدا ہوئی۔ ایک دوسرا اثر یہ بھی ہوا کہ اب مزید مراسم اور ظواہر کی پہلی سی اہمیت نہیں رہی کیوں کہ یروشلم کے معبد کو ان کی قومی زندگی میں مرکزی حیثیت حاصل نہیں تھی۔ بیرونی ممالک میں جو یہودی سکونت پذیر ہو گئے تھے ان کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ ان تمام مذہبی مراسم اور شعائر کی ادائیگی میں حصہ لیتے جو یروشلم کے معبد کے ساتھ مخصوص تھے۔ اس لیے یہودی مذہب میں اجتماعیت کا پہلو کمزور اور انفرادیت کا پہلو قوی ہو گیا۔ اس کے ساتھ علمائے یہود کو یہ بھی یقین ہو گیا کہ عام لوگ مذہبی حیثیت سے ہمیشہ غافل اور گمراہ رہیں گے۔ اگر صلحا اور اتقیا کا ایک محدود طبقہ مذہبی عقاید و اعمال میں پختہ رہے تو یہودی مذہب کی بقا اور ترقی کے لیے بالکل کافی ہو گا۔ اس زمانے میں یہودیوں کے مشہور مذہبی رہ نما یوحنا بن زکائی کا یہی عقیدہ تھا اور اس کا خیال تھا کہ یہودیت کی بقا کے لیے فلسطین کے ساتھ وابستگی ضروری نہیں، دوسرے ممالک میں بھی یہودی مذہب اسی طرح فروغ پا سکتا ہے۔ چنانچہ عین اس زمانے میں جب کہ رومی شہنشاہ ٹائیٹس Titus بیت المقدس کو تاخت و تاراج کر رہا تھا یوحنا بن زکائی اس شہر سے فرار ہو گیا اور شہنشاہ کی اجازت سے اس نے جابنیہ کے مقام پر ایک مدرسے کی بنیاد رکھی۔ یہودیت کے استحکام میں اس مدرسے کی خدمات کو بڑا دخل ہے۔ یروشلم کے معبد کی تباہی کے بعد یہودیوں پر جو مایوسی اور افسردگی طاری ہو گئی تھی اس مدرسے کے کارکنوں نے اسے امید میں بدل دیا اور یہیں سے یہودی مذہب کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ جس طرح بابل سے مراجعت کے بعد یہودیوں کی کتبِ مقدسہ کی تالیف و ترتیب عمل میں آئی، اسی طرح ٹائیٹس کے ہاتھوں یروشلم کی تباہی کے بعد جابنیہ میں مذہبی روایات کو یک جا کرنے کا کام کیا گیا جو بالآخر تالمود کی شکل میں انجام پذیر ہوا۔ کچھ عرصے کے بعد جابنیہ کے نمونے پر دوسرے مدارس بھی قائم ہوئے۔ ان میں سے ایک گلیلی اور ایک بابل میں واقع تھا۔ یہاں علمائے یہود نے کتبِ مقدسہ کی تحقیق و تدقیق اور ان کی تفسیر و تشریح کا نہایت شان دار

کام انجام دیا۔ ان کے مباحث اور نتیجے میں چند نئے علوم وجود میں آئے، مثلاً مدراش کے ذریعے، جو کتبِ مقدسہ کی تفصیلی تفسیر تھی، کتبِ مقدسہ کی عبارات کے لیے معنی وضع کیے گئے اور ان کے مسائل و احکام کو جدید حالات کے ساتھ مطابقت دی گئی۔ اس طرح مذہب کی توسیع اور اس کی ترقی پذیر ترجمانی کا کام پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ انہی علوم میں ایک ہلاکا Halaka کہلایا جس کے معنی قانون کے ہیں۔ اس میں قانونی روایات اور علما کے مذہبی فیصلوں کو مدوّن صورت میں جمع کیا گیا تھا۔ تیسرا علم ہگادا Haggada کہلاتا تھا۔ یہ تمام مذہبی روایات، افسانوں، تاریخی معلومات اور مواعظ کا مجموعہ تھا۔ ان زبانی روایات کی تدوین کا کام ابھی پایۂ تکمیل کو نہ پہنچا تھا کہ فلسطین کا خاتمہ ہو گیا اور ٹائیٹس شہنشاہِ روم نے یروشلم کے معبد کو تاراج کر دیا۔ اس واقعے کے بعد یہودی قوانینِ مذہبی کے مطالعے اور تحقیق کے کام میں مزید جوش اور سرگرمی سے حصہ لینے کی کوشش کی گئی۔ اس سلسلے میں عقیبہ بن یوسف کا کام سب سے زیادہ نمایاں تھا۔ اس نے ان زبانی روایات کی جو جمع کی جا چکی تھیں دو کتابوں کی صورت میں تدوین کی۔ اوّلاً، مِشنا جس میں تمام قانونی روایات شامل ہیں۔ دوم، مدراش جو تورات کے قانونی حصوں کی تفسیر ہے۔ مِشنا عبرانی زبان میں لکھی گئی تھی۔ اس لیے جب یہ کتاب بابل کے یہودیوں کو ملی تو انھوں نے اس کی ایک مزید تفسیر مرتب کی جس کو گمارا کہا جاتا ہے۔ فلسطین میں بھی مِشنا کی تفسیر مرتب کی گئی لیکن وہ زیادہ مقبول نہ ہو سکی۔ بہرحال مِشنا اور اس کی تفسیر گمارا کو مجموعی حیثیت سے تالمود کے نام سے موسوم کیا گیا۔ تالمود دراصل ان مباحث کا خلاصہ ہے جو مذہبی اور قانونی مسائل کے بارے میں تین صدیوں تک علمائے یہود میں جاری رہے۔ اس میں افسانے، روایات، اخلاقی قوانین، عبادات، غرض کہ سب ضروری امور شامل ہیں۔ ان کتابوں سے نہ صرف یہودیوں میں علم و فن اور درس و تدریس کا شوق پیدا ہوا بلکہ حالات کی تبدیلی کے باعث انھیں اپنے مذہبی قوانین میں ترمیم و تغیر کرنے کا ملکہ بھی حاصل ہوا۔

اگرچہ یہودی اپنے قوانین کو الہامی مانتے ہیں جو اپنی نوعیت کے لحاظ سے قابلِ ترمیم نہیں اور جن میں حالات کے لحاظ سے توسیع نہیں کی جا سکتی، لیکن بعض صورتوں میں انھوں نے

نہ صرف قوانین مذہبی کے تعطّل کو گوارا کیا بلکہ ان کی تنسیخ کو بھی ضروری قرار دیا، مثلاً خطرے کی صورت میں حفظِ نفس کا تقاضا ہو یا کوئی مذہبی قانون ناممکن العمل ہو یا اس سے کوئی ناقابلِ برداشت اذیت یا مضرت پہنچنے لگے یا مذہب کی بقا اور اس کے وقار کو خطرہ لاحق ہو جائے یا حکومتِ وقت کے قانون سے اس کا تصادم واضح ہو تو ان وجوہات کو مذہبی قوانین کی ترمیم کے لیے کافی خیال کیا جاتا ہے۔ ان تمام امور کے باوجود یہودیوں کا یہ بڑا شاندار کارنامہ تھا کہ انھوں نے اپنے تاریخی تسلسل کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور حال کو ماضی سے کبھی منقطع نہیں کیا۔

یہودیوں اور عیسائیوں کے باہمی تعلقات۔ قسطنطینِ اعظم کے دورِ حکومت میں عیسائی مذہب سلطنت کا سرکاری مذہب بن گیا۔ حکومت اور قانون سازی میں عیسائی مذہبی لیڈروں کا عمل دخل بڑھتا گیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہودیوں کی مذہبی آزادی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہونے لگیں اور خالص دنیوی معاملات میں بھی ان کی ترقی رک گئی۔ قسطنطین نے سب سے پہلے یہودیوں کے خلاف ایک قانون نافذ کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ اگر کسی یہودی سے کوئی ایسا فعل سرزد ہو جس سے عیسائیوں کی جان کو خطرہ لاحق ہو جائے تو ان تمام یہودیوں کو زندہ جلا دیا جائے گا جن کا اس کارروائی یا فعل سے کوئی تعلق ثابت ہو جائے۔ اسی طرح قسطنطین نے ایک اور قانون کی رو سے عیسائیوں کے لیے یہ ممنوع قرار دیا کہ وہ یہودی مذہب قبول کریں۔ اپنی وفات سے تین ماہ قبل اس فرمان روا نے ایک اور قانون جاری کیا جس کے تحت یہودیوں پر لازم کیا گیا کہ وہ اپنے عیسائی غلاموں کی ملکیت سے دست بردار ہو جائیں اور آیندہ کسی عیسائی غلام کی خدمات سے استفادہ نہ کریں۔ قسطنطین کے بیٹے Constantius کے دورِ حکومت میں یہودیوں پر اور زیادہ قانونی پابندیاں عاید کی گئیں، مثلاً کوئی یہودی کسی عیسائی عورت سے شادی نہیں کر سکتا تھا۔ اسی طرح شہنشاہ ہیڈریان کے زمانے کا یہ قانون بھی دوبارہ نافذ کیا گیا کہ کوئی یہودی بیت المقدس میں داخل نہ ہو بلکہ اس شہر سے کم از کم تین میل کے فاصلہ پر رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں یہودی قوم کے افراد عیسائیوں کے بالمقابل کافروں اور مشرکوں

سے زیادہ قریبی روابط رکھتے تھے۔ نیز ان عیسائی فرقوں سے بھی معاونت اور اشتراکِ عمل کرتے تھے جن کے عام عیسائی مخالف تھے، مثلاً اسکندریہ کے یہودیوں نے کئی بار آریوسی فرقے کا ساتھ دیا اور فسادات کے زمانے میں کئی کلیساؤں کو بھی آگ لگا دی۔ جولین کی تخت نشینی سے یہودیوں کو بہت کچھ اطمینان ہوا۔ جولین عیسائیوں کا مخالف تھا۔ اس لیے جہاں تک ہو سکا اس نے مذہبی رواداری کے اصول پر کام کیا۔ چنانچہ اس فرماں روا نے یہودیوں پر بہت سے ظالمانہ محصول اٹھا لیے اور ان سے وعدہ کیا کہ ایرانی مہم سے واپسی کے بعد ان کی حالت کو درست کرنے کے لیے مزید اقدامات عمل میں لائے گا۔ غالباً یہودیوں کے ساتھ جولین کی مراعات کا ایک سیاسی مقصد بھی تھا اور وہ یہ کہ ایران پر حملے کے دوران میں وہ عراق کے یہودیوں کی ہمدردیاں حاصل کرنا چاہتا تھا، لیکن جولین کی یہ توقع پوری نہ ہو سکی اور ایرانی حملے کے دوران میں عراق کے یہودی ایرانی سلطنت کے کامل طور پر وفادار رہے۔

جووین Jovian کے دور میں یہودیوں سے جولین کے عطا کردہ مراعات واپس لے لیے گئے، لیکن یہ دورِ حکومت بہت مختصر تھا۔ اس کے بعد ویلینس اور ولنٹینن کے زمانے میں ان کے حقوق پھر بحال کر دیے گئے۔ لیکن یہودیوں کے حقوق قائم رکھنے کے لیے رومی فرماں رواؤں کو عیسائی اساقفہ سے بہت سخت کش مکش کرنی پڑی۔ حکومت یہودیوں کو شہری اور تجارتی نقطۂ نظر سے مفید سمجھتی تھی لیکن عیسائی لیڈروں کی نظر میں یہ لوگ مذہبی اختلاف کے باعث مردود تھے۔ اس لیے سیاسی اور مذہبی قیادت کے درمیان یہودیوں کا مسئلہ وجہِ نزاع بنا رہا۔ مثلاً رومی فرماں روا تھیوڈوسیس نے حکم دیا کہ روما میں یہودیوں کی جس عبادت گاہ کو جلا دیا گیا تھا اس کی از سرِ نو تعمیر کی جائے۔ اس پر میلان کے بشپ نے شہنشاہ کو ایک سخت خط لکھا اور کلیسا میں اپنے مواعظ کے دوران میں بھی شہنشاہ کو بہت کچھ بُرا بھلا کہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ شہنشاہ نے اپنے حکم کی تعمیل پر اصرار کرنا چھوڑ دیا اور یہودیوں کو اپنی عبادت گاہ سے ہاتھ دھونا پڑا۔

وحشی اقوام کے حملے کے بعد رومی سلطنت میں جو بدنظمی پیدا ہوئی اس کے اثر سے کلیسائی اقتدار بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ اس زمانے کے حالات میں کلیسا کے لیے یہ ممکن نہ تھا

کہ وہ یہودیوں پر دست درازی کرسکے یا انھیں نشانۂ ستم بنا سکے۔ پھر بھی یہودیوں کے بارے میں کلیسا کا مخالفانہ اندازِ فکر قائم رہا، مثلاً سینٹ آگستائین کی ایک تصنیف سے جو کلیسا اور یہودی عبادت گاہوں کے درمیان ایک مکالمہ ہے، معلوم ہوتا ہے کہ عیسائی یہودیوں کو معمولی شہری حقوق دینے پر بھی آمادہ نہ تھے۔ اس کتاب میں یہودیوں کا ایک نمایندہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہودی قوم کلیسا کی غلام نہیں اور نہ اس کی خدمات گار ہے بلکہ وہ بحری اور بری تجارت میں بالکل آزاد ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہودی اس زمانے کی تجارت میں دخیل تھے۔ بہرحال اس کے جواب میں کلیسا کا نمایندہ کہتا ہے کہ یہودیوں پر قانوناً لازم ہے کہ وہ عیسائی کلیسا کو خراج ادا کریں اور کسی یہودی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ سلطنت کا فرماں روا بننے کی کوشش کرے یا کسی صوبے کا گورنر ہو جائے یا یہ کہ وہ سنات (رومی مجلس شوریٰ) یا فوج میں داخل ہو۔ اس کو اس امر کی توقع بھی نہیں رکھنی چاہیے کہ امرا اور صاحبِ عزت افراد اپنی دعوتوں اور جلسوں میں اسے شریک کریں گے۔ بازنطینی یعنی مشرقی رومی سلطنت میں بھی یہودیوں کی حالت پہلے سے بدتر ہوتی جارہی تھی۔ اب تک انھیں صرف ایک غیر سرکاری مذہب کا پیرو خیال کیا جاتا تھا لیکن اب ایسا زمانہ آیا کہ ان کا شمار ملاحدہ اور مشرکین میں کیا جانے لگا۔ چوں کہ شرک و الحاد کو بازنطینی سلطنت میں خلافِ قانون قرار دیا گیا تھا اور ہر شہری کا یہ فرض سمجھا جاتا تھا کہ وہ اس کے استیصال پر کمربستہ رہے، اس لیے یہودی بھی اس مذہبی جبر و ستم کی گرفت میں آگئے۔ جسٹن کے دورِ حکومت میں ایک قانون منظور کیا گیا جس کی رو سے ملاحدہ، مشرکین، یہودی اور سمارتی فرقے کے لوگوں کو قضاۃ اور انفصال مقدمات کا کوئی عہدہ نہیں مل سکتا تھا۔ علاوہ ازیں انھیں حکومت کے دیگر مناصب سے بھی محروم کر دیا گیا۔ وہ نہ توجج ہو سکتے تھے اور نہ کسی شہر کے حاکمِ اعلیٰ۔ اسی طرح انھیں تمام فوجی عہدوں کے بھی ناقابل قرار دیا گیا۔

جسٹینین کے عہد میں یہودیوں اور دیگر مذاہب کے خلاف مزید قوانین کا نفاذ عمل میں آیا، مثلاً ایک قانون نافذ کیا گیا کہ اگر ماں باپ مختلف مذاہب کے پیرو ہوں تو اولاد پر حق اس کا ہوگا جس کا مذہب سچا ہو، یعنی ماں باپ میں سے جو عیسائی ہو وہی اولاد کا سرپرست

اور ذمہ دار قرار پائے گا۔ اگر باپ غیر عیسائی ہو تو ماں کو بچوں کی نگرانی کا حق رہے گا اور باپ کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اولاد کی کفالت کے مصارف ادا کرنے سے انکار کرے۔ اگر ماں باپ دونوں غیر عیسائی ہوں اور اولاد عیسائی ہو تو وہ والدین کی ساری جائداد کے حق دار ہوں گے اور والدین ان کی کفالت کے بھی ذمہ دار ہوں گے لیکن وہ کسی غیر عیسائی کے ساتھ اس کا نکاح نہیں کر سکیں گے۔ عیسائیوں اور یہودیوں کے باہمی مقدمات میں یہودیوں اور سمارتی فرقے کے افراد کی شہادت غیر معتبر ہوگی۔ یہودیوں کے باہمی مقدمات میں صرف یہودیوں کی شہادت معتبر ہوگی لیکن سمارتی یا مانوی فرقے کے اشخاص کی شہادت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ ایک اور قانون کی رو سے حکام کو ہدایت کی گئی کہ سمارتی فرقے کی عبادت گاہیں مسمار کر دی جائیں اور اگر کوئی سمارتی انھیں دوبارہ تعمیر کرنے کی کوشش کرے تو اسے سزا دی جائے۔ سمارتی فرقے کے اشخاص اپنی جائداد اور ملکیت کو اپنے ورثا پر منتقل کرنے کے مجاز نہ تھے خواہ بذریعہ وصیت یا بلا وصیت۔ اس طرح کسی سمارتی کو اپنی جائداد اور ملکیت کے ساتھ وابستگی باقی نہ رہی، بجز اس کے کہ اس کی اولاد ترکِ مذہب کر دے۔ سمارتیوں کی جائدادیں یا تو دوسرے مذہب والوں کو مل جاتی تھیں یا حکومت کی ملک ہو جاتی تھیں۔ سمارتی فرقے کے اشخاص نہ تو کوئی عہدہ حاصل کر سکتے تھے، نہ عدالتوں میں اپنی قانونی مدافعت کرنے کے مجاز تھے اور نہ ان کو تعلیم و تعلّم کی اجازت تھی۔ مختلف مذہب رکھنے والے افراد کی اولاد اگر عیسائی ہو تو اسے ورثہ مل سکتا تھا، ورنہ اگر بچے عیسائی نہ ہوں، تو انھیں ماں باپ ترکہ نہیں دے سکتے تھے۔ اس قسم کے قوانین سے ہزاروں خاندانوں کی زندگی لعنت بن گئی۔ اولاد اور والدین کے تعلقات تلخ ہو گئے اور بے شمار خاندانی نزاعیں اُٹھ کھڑی ہوئیں۔

ظہورِ عیسائیت کے وقت یہودیوں کی مذہبی اور سیاسی حالت:۔ ایرانیوں کے دور میں یروشلم اور ملحقہ علاقوں کی حکومت ایک مذہبی امارت کے ہاتھ میں تھی۔ ایرانی سلطنت نے ان مذہبی حکمرانوں کو اس شرط پر اپنے اندرونی معاملات میں خود مختار قرار دیا تھا کہ وہ باقاعدگی کے ساتھ اس کو خراج دیتے رہیں۔ جوڈیا کی سلطنت کا یہ نیا دور سابقہ عہد سے مختلف تھا۔ نئے حالات میں ملوکیت کے احیا کا کوئی امکان نہ تھا۔ یہ ایک ایسا نظمِ مملکت تھا جس میں

مذہب اور حکومت یک جا تھے اور حکم رانی کے اختیارات مذہبی طبقوں کو حاصل تھے۔ اصل میں اس طرزِ حکومت کے ذریعے یروشلم کے باشندے اپنی خصوصی اور امتیازی قومیت کو مستحکم اور وسیع بنانا چاہتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ یہواہ کی پرستش اور معبد یروشلم کی مذہبی رسوم کو قومی زندگی میں مرکزی حیثیت عطا کی گئی۔ اس دور کی ابتدا اس وقت سے ہوتی جب کہ سائرس نے بابل پر قبضہ کر لیا۔ اس سے پچاس برس قبل بخت نصر نے یروشلم پر فتح حاصل کرنے کے بعد اس شہر کو بالکل مسمار کر دیا تھا اور یہاں کے امرا اور خواص کو بابل میں جلاوطن کر دیا تھا۔ اس لیے یہودیوں کے قومی ارتقا کا تسلسل پہلے ہی ختم ہو گیا اور نئے دور کا سابقہ دور سے مختلف ہونا لازمی تھا۔ بابل کی جلاوطن یہودی آبادی میں سے بہت کم لوگ یروشلم واپس ہوئے۔ اس لیے یہودیوں کی نئی حکومت اور تہذیب زیادہ تر فلسطین کے اصلی باشندوں کی تخلیق تھی۔ مذہبی نقطۂ نظر سے اس دور کی خصوصیت یہ تھی کہ مذہبی رسوم و شعائر اور عملی زندگی کے تفصیلی ضوابط کی تدوین اس دور میں ہوئی۔ پھر تقریباً سو سال یعنی چوتھی صدی قبل مسیح میں وہ مذہبی کتب اور تاریخی روایات مرتب ہوئیں جنھیں حضرت موسیٰ کی شخصیت کے ساتھ منسوب کیا گیا۔ اس نئی مذہبی حکومت نے فلسطین کی تمام قدیمی روایات کو اپنایا اور خود کو حضرت داؤد اور سلیمان کی حکومت کا جانشین قرار دیا جس کے ساتھ یہودی سلطنت کی وسعت پذیری اور عالم گیر فرماں روائی کا تصوّر وابستہ تھا۔ ایرانیوں کے دور میں بیرونی اثرات اور تہذیبی روایات کا یہودیوں پر بہت کم اثر پڑا کیوں کہ ایرانی فرماں رواؤں نے مذہبی رواداری کے اصول کا احترام کرتے ہوئے اپنے تہذیبی تصورات و اقدار کو یہودیوں پر ٹھونسنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کے علاوہ ایرانی دور میں یہودیوں کی معیشت زرعی تھی۔ فلسطین کی آبادی کا بیشتر حصہ گلہ بانی اور زراعت کے پیشوں میں مشغول تھا اور اپنی آمدنی میں سے حکومت کو عُشر اور نذر لانے ادا کرتا تھا، لیکن اس کے بعد یونانی دور آیا اور یونان کے ثقافتی اثرات تیزی سے پھیلنے لگے۔ بیرونی تہذیب کے ساتھ ساتھ تجارتی سرگرمیوں میں بھی اضافہ ہوا اور دولت کی فراوانی کے باعث تعیش کے آثار بھی پیدا ہو گئے۔ مذہبی امارت کے ایک معقول عنصر نے یونانی تہذیب کے اطوار و عادات اختیار

کر لیے۔ شام اور مصر پر یونانی تسلّط کے بعد اس میلان کو مزید تقویت حاصل ہوئی۔ سلیکس یونانی اور مصر کے بطلیموسی خاندان میں جو سیاسی کشمکش جاری تھی اس کے نتیجے میں اکثر اوقات جوڈیا کا علاقہ معرکہ کارزار بنا رہا اور کبھی ایک اور کبھی دوسرے کے زیرِ اطاعت ہوگیا۔ بالآخر اس کشمکش میں شام کو فتح حاصل ہوئی اور جوڈیا شام کی یونانی سلطنت کا جزو بن گیا۔ یروشلم کے حکمران طبقے نے خالص سیاسی مصالح کے پیشِ نظر کبھی ایک فریق کا ساتھ دیا اور کبھی دوسرے کا۔ اس طرح اس نے اپنے مذہبی نصب العین کی خلاف ورزی کا ارتکاب کیا۔

علاوہ ازیں مذہبی حکمران طبقے کے ایک بڑے حصے میں یونانی اثرات کے تحت کفر و ارتداد کا رنگ پیدا ہوگیا اور عیش پسندانہ طریق زندگی کے باعث عوام پر ان کے محصولات اور واجبات کا بار بھی بہت بڑھ گیا۔ مذہبی طبقوں نے اپنی دینی تعلیمات اور مذہبی روایات کو یونانی روایات اور تہذیبی طریقوں کے بالمقابل پس پشت ڈال دیا۔ اس طرزِ فکر اور میلان کے خلاف نبوت کی تحریک پیدا ہوئی اور کئی نبیوں نے پے در پے اس صورتِ حال کے خلاف عوامی احتجاج کیا۔ انھوں نے اپنی قدیمی روایات کی بنا پر بڑھتے ہوئے تعیش، سیاسی مظالم، معاشی استحصال اور بت پرستانہ رجحانات کو مردود قرار دیا۔ اوّل اوّل ان نبیوں کے زبانی اقوال اور تعلیمات پر اکتفا کیا گیا لیکن بعد میں ان کے نام سے کئی مذہبی کتابیں تصنیف ہوئیں۔ ان میں سے بیشتر اب بھی یہودیوں کی کتبِ مقدسہ میں شمار ہوتی ہیں۔

بنی اسرائیل کے نبیوں نے یونانی ثقافت کے تمام مظاہر، مثلاً بت پرستی، مجسمہ سازی اور نقاشی وغیرہ کو مذہباً ممنوع قرار دیا۔ وہ یہواہ کی خالص عبادت کو پھیلانا چاہتے تھے اور اس تصوّر میں انھوں نے اتنی وسعت پیدا کر دی تھی کہ یہواہ یہودیوں کا قومی خدا ہونے کی جگہ ساری انسانیت کا خدا بن گیا۔ اسی زمانے سے یہودیوں کے مذہبی فکر میں ایک خوش آیند مستقبل کا تصور پیدا ہوا جب کہ تمام اقوامِ عالم بنی اسرائیل کی سرکردگی میں متحد ہو کر نیکی اور پاک بازی کی زندگی بسر کریں گی۔ انبیائے بنی اسرائیل نے صرف بیرونی مشرکانہ رسوم کے خلاف ہی احتجاج نہیں کیا بلکہ خود یہودیوں کے مذہبی طور طریق میں ظواہر و رسوم کی جو کثرت پیدا ہوگئی تھی اس کی بھی مخالفت کی، مثلاً بہت سے انبیا نے قربانیوں کی رسوم کو مذموم قرار

دیا، لیکن ان کی تعلیمات کا خاطر خواہ اثر نہ ہوا کیوں کہ بعد کے دور میں قربانیوں اور دوسرے مذہبی شعائر اور ظاہری رسوم کی اور زیادہ کثرت ہوگئی۔ نبیوں کی اس تحریک کے سامنے سب سے زیادہ دشوار گزار مرحلہ یہ تھا کہ عوام اور مذہبی طبقات کسی جدید اصلاحی پروگرام کو ماننے پر تیار نہ ہوتے جب تک اسے گزشتہ رسولوں اور نبیوں کی تعلیمات سے منسوب نہ کیا جاتا اور اس کی الہامی نوعیت کا انھیں یقین نہ ہوجاتا۔

شام کے یونانی فرماں رواؤں میں انطاکیس چہارم نے یونانی ثقافت کو جبراً یہودیوں میں پھیلانے کی کوشش کی۔ ۱۷۰ قبل مسیح میں اس نے یہودیوں کا قتلِ عام کیا اور ان کے معبد کو لوٹ کر اسے یونانی دیوتا زیس Zeus کے معبد میں تبدیل کردیا۔ ختنہ کو ممنوع قرار دے دیا گیا اور ایک سرکاری حکم کے ذریعے یہودیوں کو یومِ سبت منانے سے روک دیا گیا۔ ہزاروں یہودیوں نے اپنی مذہبی عبادات اور شعائر کی خاطر جان دینا گوارا کیا۔ عجیب بات یہ تھی کہ ان شہدا کو آیندہ زندگی یا آخرت کے انعامات کا یقین نہ تھا۔ انھوں نے محض ایک مذہبی اصول کی خاطر جان دے دی تھی اور اس کے لیے وہ کسی انعام و اکرام یا حیاتِ جاودانی کے طالب نہ تھے۔ غالباً انہی شہیدوں کی بے اجر قربانیوں نے یہودی مفکرین کو آمادہ کیا کہ وہ اپنے مذہبی تصورات تبدیل کریں اور انسانی روح کی بقا کو عقیدتاً اپنے مذہبی نظام میں جگہ دیں۔ انطاکیس کے مذہبی ظلم کے بعد ہی کتابِ دانیال کی تصنیف عمل میں آئی جس کا مقصد یہ تھا کہ یہودیوں کو دنیوی ظلم اور مادی نقصانات کے مقابلے میں ثابت قدم رہنے کے لیے حیاتِ ابدی کے عقیدے کی تلقین کی جائے۔ اس کتاب میں سب سے پہلے ایک مسیح اور نجات دہندہ کا تذکرہ ملتا ہے جو دنیا کو کفر و شرک سے پاک کرکے حق و صداقت، راست بازی اور نیک کرداری کا بول بالا کرے گا اور ایک ایسی سلطنت قائم کرے گا جس کی حدود عالم گیر ہوں گی اور جس میں اقوامِ عالم کو عدالت، امن اور راست بازی کی زندگی بسر کرنے کا موقع حاصل ہوگا۔ رینان کی رائے میں کتابِ دانیال فلسفۂ تاریخ کے موضوع پر دنیا میں پہلی کتاب ہے۔ دانیال کے تصوّر کی رو سے روئے زمین پر بے شمار سلطنتیں قایم ہوں گی اور مٹ جائیں گی۔ اور آخرکار ایک عالم گیر مذہبی سلطنت قایم ہوگی جس کی پیش گوئی انبیائے سابقہ کرچکے ہیں۔

بنی اسرائیل کے متعلق اس کتاب کا تصوّر یہ ہے کہ انہیں نوعِ انسانی میں وہی حیثیت حاصل ہے جو کسی قوم میں دینی رہ نماؤں اور مذہبی ہادیوں کو حاصل ہوتی ہے، یعنی ان کا کام یہ ہے کہ وہ اپنی تبلیغی کوششوں سے بنی نوعِ انسان کو دائرۂ ہدایت میں داخل کریں، لیکن دانیال کے مصنّف کو یہ توقع نہیں کہ اس قسم کی کوششیں پوری طرح سرسبز اور بارآور ہوں گی۔ اس کے نزدیک آخری کامیابی سے پیشتر کوئی بڑا انقلابی حادثہ وقوع پذیر ہوگا جس میں انسانی ارادے کو کوئی دخل نہ ہوگا اور اس واقعہ کے بعد مشیتِ الٰہی اپنے عزائم کو روبہ عمل لائے گی، یعنی دنیا میں ایک الٰہی نظام اور آسمانی بادشاہت قایم ہوگی۔ زمانۂ مابعد میں اسلامی بادشاہت کے تصوّر کے ساتھ ایک مسیح یا روحانی حکمران کا تصوّر بھی وابستہ ہوگیا۔ عام خیال یہ تھا کہ یہ آسمانی حکمران حضرت داوٗد کی نسل سے ہوگا۔ پھر مسیح کے تصوّر کے ساتھ یہ خیال بھی پیدا ہوا کہ یہ ایک مظلوم انسان ہوگا جو انسانیت کے مفاد پر اپنی جان قربان کرے گا۔ دراصل یہ دونوں تصوّرات یہودیوں کے سابقہ مذہبی تخیلات سے گہرا تعلق رکھتے تھے۔ یہودی مفکروں نے اس مسئلے پر پہلے بھی غور کیا تھا کہ دنیا میں اکثر اوقات راست بازی، امانت اور عدالت کا صلہ نہیں ملتا، بلکہ الٹے نیک انسانوں اور عادل افراد کو جانی اور مالی نقصانات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اسی کے ساتھ یہودیوں میں اپنی قوم اور نسل کے بارے میں بھی یہ تصوّر موجود تھا کہ خدائے واحد کو ماننے اور قوانینِ الٰہی کی پابندی کرنے کے باوجود وہ ان قوموں کے ظلم وستم کا شکار ہیں جو روحانی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے نہایت پست اور مذہبی اعتبار سے ملحد یا بت پرست ہیں۔ اب یہ سارے تصوّرات اس مسیح یا آسمانی بادشاہ کی شخصیت میں ضم ہوگئے جو اپنی قربانی اور مظلومیت سے ساری انسانیت کا نجات دہندہ ثابت ہوگا۔

یہ امرِ واقعہ ہے کہ اس عہد سے پیشتر یہودیوں میں بقائے روح کا کوئی عقیدہ نہیں ملتا۔ بنی اسرائیل کے مذہبی رہ نماؤں کی تعلیمات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک خدا کا عدل و انصاف اس حیاتِ ارضی کے دوران میں قومی یا انفرادی تقدیر کی شکل میں تکمیل پذیر ہوجاتا ہے۔ تمام بلند اخلاقی مقاصد اور اعلیٰ روحانی نصب العین مادی دنیا میں پورے

ہو جاتے ہیں۔ ان کی تکمیل یا جواز کے لیے کسی دوسرے عالم کا وجود ضروری نہیں لیکن، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، قومی شکستوں کے ایک طویل سلسلے اور دنیوی امیدوں کی پامالی کے بعد یہودیوں میں ایک نیا رجحانِ فکر پیدا ہوا اور انفرادی روح کی بقا کا تصور پہلے پہل ان کی مذہبی تصنیفات میں نمودار ہوا، لیکن جسمانی معاد یا حشرِ اجساد کا یہ عقیدہ آنے والے نجات دہندہ یا مسیح کے تصوّر کے ساتھ وابستہ تھا۔ جب متوقع نجات دہندہ اپنی آسمانی حکومت قائم کر دے گا اور ان تمام اقوام کو زیر کرنے میں کامیاب ہو جائے گا جو اس کی راہ میں مزاحم ہوں گی تو تمام مردے زندہ ہو کر ان یہودیوں کے ساتھ شامل ہو جائیں گے جو مسیح کی آمد کے وقت موجود ہوں گے۔ یہ آسمانی بادشاہت جس کا تصوّر اب یہودیوں میں پیدا ہوا اسی دنیا سے متعلق تھی اور یہ وہی یہودی بادشاہت تھی جو تاریخ کے سابقہ دور میں قائم ہو چکی تھی، لیکن اب اس میں عالم گیریت کا رنگ پیدا ہو رہا تھا۔ عام خیال یہ تھا کہ اس بادشاہت میں دوسری اقوام بھی شریک ہوں گی اور اس کا مرکز یروشلم ہوگا۔

اس کے ساتھ یہودیوں میں مذہبی قواعد و ضوابط کی سختیوں کے خلاف بھی ایک ردِ عمل پیدا ہو رہا تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس سے قبل بنی اسرائیل کے کئی نبیوں نے قربانیوں اور مذہبی ظواہر کے خلاف آواز اٹھائی اور اس حقیقت کی طرف قوم کو توجہ دلائی کہ مذہبی رسوم و شعائر اور ظواہر کی پابندی دین کا اصل مقصود نہیں۔ جب تک اخلاقی اعتبار سے انسان میں بلندی نہ پیدا ہو اور وہ دوسرے انسانوں سے اپنے معاملات اور تعلقات میں عدل و انصاف اور مساوات کے اصول پر کاربند نہ ہو، اس وقت تک محض ظاہری اور رسمی دین داری یا مذہب کے فروعی قواعد و ضوابط کی پیروی کا کچھ فائدہ نہیں۔ لیکن اس اخلاقی اور روحانی تعلیم کا یہودیوں پر کوئی خاطر خواہ اثر نہ ہوا۔ اس کے برعکس جلاوطن یہودیوں کی بابل سے واپسی کے بعد عزرا کی سرکردگی میں مذہبی رسوم اور قواعد و ضوابط کی تفصیلات میں اور زیادہ پھیلاؤ پیدا ہو گیا۔ بابل سے عزرا اپنے ساتھ ایک نیا تفصیلی ضابطہ لائے تھے، کیوں کہ موسوی قوانین نئے حالات کے لیے موزوں نہ تھے۔ یہ کتاب جسے یروشلم میں شائع کیا گیا خمیسِ موسیٰ کے نام سے موسوم ہوئی اور یہودیوں کے

شرعی قوانین کا آخری مجموعہ ہے۔ اس کی اشاعت کے ساتھ تدوینِ قانون کا کام مکمل ہو گیا۔ عبادت اور پرستش کے قواعد میں نئے نئے فروعات و تفصیلات داخل ہو گئے۔ عزرا نے اپنے نئے قوانین کی رو سے تمام مخلوط نکاحوں کی تنسیخ کا مطالبہ کیا، یعنی ان ازدواجی رشتوں کو کالعدم قرار دیا جو یہودیوں نے دوسری اقوام کے ساتھ قائم کیے تھے۔ اس طرح ہزاروں غیر یہودی بیویوں کو اپنے شوہروں سے علیحدگی اختیار کرنی پڑی اور یہودی قوم میں دوسری اقوام کے بالمقابل اپنی علیحدگی قائم رکھنے کا جذبہ اور قوی ہو گیا۔

بابل میں جلاوطنی کے دور میں ایک نیا مذہبی طبقہ بھی نمودار ہوا جس نے یہودی قوانین کی سختیوں میں اور اضافہ کر دیا۔ یہ لوگ کاتبین Scribes کہلاتے تھے اور، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، انھی میں سے فریسی پیدا ہوتے۔ ان قانون دانوں کے وجود میں آنے کی وجہ یہ تھی کہ یروشلم پر کلدانیوں کے قبضے کے بعد جلاوطن یہودیوں اور خود یروشلم کے باشندوں میں معبدِ یروشلم کی مرکزیت کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے ساتھ اس مذہبی طبقے کا اثر بھی فنا ہو گیا جو معبدِ یروشلم میں مذہبی رسوم کی ادائیگی پر مامور تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ بابل میں جو یہودی بستے تھے انھوں نے معبدِ یروشلم کی تباہی کے بعد اپنے لیے دوسری مذہبی عبادت گاہیں بنائیں جنھیں صومعہ Synagogues کہا جاتا ہے۔ ہر قریہ، قصبہ اور شہر میں یہودی وقتاً فوقتاً عبادت کے لیے صومعہ میں جمع ہوتے تھے اور یہاں عبادت کے علاوہ مذہبی قوانین کی درس و تدریس کا انتظام بھی تھا۔ اس طرح صومعہ نے معبدِ یروشلم کی جگہ لے لی کیوں صوامع عوامی زندگی سے زیادہ قریب تھے اور ان میں جو جمہوری رنگ پایا جاتا تھا وہ معبدِ یروشلم میں بالکل مفقود تھا۔ صوامع کے مذہبی امام عام لوگوں میں سے منتخب کیے جاتے تھے۔ اس لیے وہ ان پجاریوں سے بالکل مختلف تھے جن کی سیادت معبدِ یروشلم پر قائم تھی۔ یہ لوگ عبادت میں شریک ہونے والوں کو مذہبی کتب پڑھ کر سناتے اور ان کی تشریح و تفسیر کرتے۔ اس طرح رفتہ رفتہ یہودیوں میں ایک ایسا مذہبی طبقہ پیدا ہوا جو مذہبی کتب کی تفسیر اور قوانینِ مذہبی کے مطالعے میں مصروف رہتا اور تمام مذہبی امور بالخصوص قانونی مسائل کے بارے میں ان کی رہنمائی کا فرض انجام

دیتا۔ چوں کہ تدوینِ قانون کا کام ختم ہو چکا تھا اس لیے اس طبقے نے بنی اسرائیل کی تاریخی روایات کی طرف توجہ کی جواب تک صرف اشخاص کی یادداشت میں محفوظ تھیں بلکہ باقاعدہ ترتیب و تدوین کی منزل سے نہیں گزری تھیں۔ ان روایات کی تدوین دوسری صدی عیسوی میں ہوئی۔ اس لیے یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ مسیح کے ظہور کے وقت یہودی اخلاقیات انہی روایات پر مبنی تھیں، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان روایات کا اثر یہودیوں کی زندگی پر بہت گہرا تھا۔ ان میں زندگی کے ہر جزوی عمل پر یہودی قوانین کا اطلاق کیا جاتا تھا۔ مثلاً صبح کی دعا پڑھنے کا صحیح وقت کیا ہے؟ اس کے متعلق نہایت باریک بینی کے ساتھ قانون دانوں نے مختلف رائیں ظاہر کی ہیں۔ کوئی کہتا ہے کہ جوں ہی نیلے اور سفید رنگ میں تمیز کی جا سکے۔ کوئی کہتا ہے کہ جب آفتاب پوری طرح طلوع ہو۔ اسی طرح ایک قانونی مسئلہ یہ تھا کہ اگر کھانے سے پہلے شراب پی لی جائے تو اس پر پڑھی ہوئی دعا کافی ہے یا کھانے کے بعد پھر شراب پیتے وقت دعا ضروری ہوگی، یا اگر کوئی شخص انجیر، انار یا انگور کھائے تو اسے کتنی مرتبہ دعا پڑھنی چاہیے؟ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ ایک دعا کافی ہوگی، دوسرا فریق تین دعائیں ضروری قرار دیتا ہے۔ ایک فقیہ کہتا ہے کہ اگر کوئی شخص ترکاری کھائے تو اسے تین مرتبہ دعا پڑھنی ہوگی۔ پھر اگر کوئی شخص کھانا کھا لے اور دعا پڑھنی بھول جائے تو اسے کیا کرنا چاہیے؟ شمائی کا مذہب یہ ہے کہ اسے اس مقام پر آکر پھر دعا کرنی چاہیے جہاں اس نے کھانا کھایا تھا۔ ہلیل کا مذہب یہ ہے کہ جہاں کہیں اسے یاد آئے وہیں دعا پڑھ لے۔ اب سوال یہ ہے کہ دعا میں کتنی تاخیر جائز ہے؟ ایک فریق کی رائے یہ ہے کہ جب تک غذا ہضم نہ ہو۔ اسی طرح سبت کے قواعد و ضوابط میں بھی یہی تفصیل پسندی ظاہر ہے۔ جب میکابی خاندان کی سرکردگی میں سیلوکی حکمرانوں کے خلاف بغاوت ہوئی تو ہزاروں یہودیوں نے بغیر لڑے ہوئے اس خیال سے جان دے دی کہ سبت کے روز لڑنا گناہ ہے۔ سبت کے روز کسی شخص کو آگ جلانے کی اجازت نہ تھی۔ اسی طرح کوئی آدمی اس روز نہ تو گرہ باندھ سکتا تھا اور نہ کھول سکتا تھا۔ ایک ربانی کی رائے یہ تھی کہ ایک ہی ہاتھ سے آدمی گرہ کھول سکے تو جائز ہے۔ اسی طرح ایک اور ربانی نے یہ

فیصلہ کیا کہ اگر گرہ باندھنے والے کی نیت یہ نہ ہو کہ گرہ مستقلاً بندھی رہے گی تو وہ گرہ باندھ سکتا ہے۔

کاتبین اور فریسیوں یعنی قانون دانوں کے اثر و اقتدار میں اضافے کا ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اس طبقے نے یونانی تہذیب و ثقافت کے اثرات کا بڑی شدت سے مقابلہ کیا۔ ان کے برعکس معبدِ یروشلم کے پجاریوں نے یونانی حکمران طبقے کا ساتھ دیا۔ اس لیے وہ عام یہودیوں کی نظروں میں ذلیل ہو گئے۔ یہ طبقہ صدیوقی کہلاتا تھا۔ غالباً ان کی ابتدا زداک Zadok سے ہوئی جو حضرت سلیمان کے زمانے میں معبدِ یروشلم کا سب سے بڑا پجاری تھا۔ بابل کی جلاوطنی کے اختتام پر یہ عہدہ اس کے خاندان میں موروثی ہو گیا۔ ایرانی حکومت کے زمانے میں اس عہدے دار اور اس کے ماتحت پجاریوں کو وسیع اختیارات حاصل تھے، اس لیے یہ پورا طبقہ بیرونی حکمرانوں کے اثر میں تھا اور یہودیوں میں اس کی حیثیت ایک طبقۂ امرا کی تھی۔ معبدِ یروشلم کے نذرانوں اور محصولِ عشر کی بدولت جو موسوی قانون کی رو سے ہر یہودی پر واجب الادا تھا ان لوگوں کی دولت و ثروت میں بڑا اضافہ ہوا۔ اس طرح ان پر دنیاداری طاری ہو گئی اور یہ ہر صاحبِ اقتدار کے دست نگر اور آلۂ کار بن گئے۔ ایرانی عہد میں وہ فرماں روایانِ ایران کی دل جوئی کرتے رہے اور جب یونانی طاقت کا غلبہ ہوا تو یہ لوگ یونانی تہذیب و ثقافت کا پرچار کرنے لگے۔ سائن ہیڈرین کی مجلس بھی جو یہودیوں کے اکابر اور بڑے بڑے پجاریوں پر مشتمل تھی ان کی پشت پناہ بن گئی لیکن کاتبین یعنی قانون دانوں اور ربانیوں کا گروہ ان سے الگ رہا، کیوں کہ ان کو معبدِ یروشلم سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ وہ صوامع میں عوام الناس کو شریعت کے اسرار و رموز کی تعلیم دیتا رہا۔ اس لیے عام یہودیوں کی نظر میں سب سے زیادہ پارسا اور قابلِ عزت طبقہ یہی تھا۔ ان لوگوں نے یونانی تہذیب و ثقافت کے اثرات کے بالمقابل اسرائیلی تہذیب و ثقافت اور انبیائے سابقہ کے عقاید اور طرزِ زندگی کا وقار قایم رکھا۔ انہی میں سے ایک متقی گروہ پیدا ہوا جس کو فریسی کہا جاتا ہے۔

انطاکیس چہارم نے یونانی ثقافت کو یہودیوں پر جبراً عاید کرنے کی کوشش کی تو بڑے

بڑے پجاریوں نے اس کا ساتھ دیا، مگر متقی گروہ یعنی فریسی مقابلے پر ڈٹ گئے۔ حکمرانِ طاقت کے ظلم وستم نے شریعتِ موسوی کے ساتھ ان کی وابستگی کو اور زیادہ تقویت دی اور عوام کی نظروں میں بھی ان کا وقار بڑھتا گیا۔ بالآخر اس متقی گروہ کی جدوجہد کے باعث میکابی خاندان کی سرکردگی میں یونانی اقتدار کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا گیا۔ اس بغاوت کی کامیابی کے باعث معبدِ یروشلم کی مذہبی اہمیت کو بڑا صدمہ پہنچا۔ اگرچہ معبد کی رسوم اور عبادات جاری رہیں کیوں کہ وہ دینِ موسوی کا ایک لازمی جزو تھیں، لیکن عام یہودیوں میں عبادات کی بہ نسبت قانون کے درس و تدریس کا زیادہ شغف پیدا ہو گیا اور معبد کے بجائے ان کی زندگی میں صومعہ کا اثر غالب ہوتا گیا۔ جیسا جیسا یہ میلانِ فکر ترقی کرتا گیا فریسی گروہ کی اہمیت بڑھتی گئی۔ اس گروہ کا دینی مقصد یہ تھا کہ وہ پاک بازی اور راست بازی میں درجۂ کمال حاصل کرے یعنی مذہبی قوانین اور قومی اکابر کی روایات پر پوری شدت اور تفصیل کے ساتھ عمل کرے۔ یہ لوگ قانون کی نظری تشریح اور منطقی توجیہ سے زیادہ اس کی لفظی پابندی کو ضروری سمجھتے تھے۔ ان کی ایک امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہر اس شے سے احتراز کرتے تھے جس کو مذہبی قانون میں ناپاک قرار دیا گیا تھا۔ جسمانی پاکیزگی سے بھی ان لوگوں کو بطورِ خاص دلچسپی تھی۔ چنانچہ یہ لوگ اکثر غسل کرتے، بار بار اپنے کپڑوں کو دھوتے اور برتنوں کو صاف رکھنے میں بھی ان کو بڑا غلو تھا۔ وہ ان یہودیوں اور غیر یہودیوں سے بھی دور دور رہتے جو مذہبی قوانین کے پابند نہ تھے یا اگر پابند تھے بھی تو معمولی طریقے سے۔ ان لوگوں کی رسمی دین داری اور ظواہر پرستی نے دینِ موسوی کو اتنا کٹھن بنا دیا کہ دیگر اقوام کے جو لوگ بت پرستی سے بیزار ہو کر یہودی مذہب اختیار کرنا چاہتے تھے ان کے لیے تبدیلیِ مذہب کا تصور نہایت ہیبت ناک ہو جاتا اور وہ ایسا دین اختیار کرنے کے بجائے جو زندگی کے تمام تفصیلات و فروعات میں انسانی آزادی کا مخالف تھا اپنے مشرکانہ دین پر قائم رہنے کو ترجیح دیتے۔

جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں میکابی خاندان نے کاتبین اور فریسیوں کی مدد سے یونانیوں کے خلاف کامیابی حاصل کی تھی۔ اس لیے ابتدا میں میکابی فرماں رواؤں نے ان لوگوں کی بہت

پاس داری کی اور دینی جوش وخروش کا اظہار کرتے رہے لیکن کچھ عرصے بعد ان کا دینی جذبہ سرد پڑ گیا اور دولت و قوت کے نشے میں انھوں نے دینی اقدار کی پروا کرنی چھوڑ دی۔ شاہی خاندان کے افراد کی باہمی رقابتوں اور خانہ جنگیوں سے فائدہ اٹھا کر رومیوں نے پامپی کی سرکردگی میں فلسطین پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد اگرچہ یہودیوں نے رومیوں کے خلاف کئی بغاوتیں کیں لیکن وہ اپنی محکومی سے چھٹکارا نہ پا سکے، بلکہ رومی طاقت کے ہاتھوں وہ مذہبی ظلم و ستم اور قومی انتشار کا شکار ہوتے گئے۔ رومیوں نے بے شمار یہودیوں کو غلام بنا کر روما اور دوسرے علاقوں میں منتقل کر دیا۔ اس انتقالِ آبادی کی بدولت رومی سلطنت کے کئی علاقوں میں یہودیوں کی نوآبادیاں قایم ہو گئیں اور اس طرح پہلی مرتبہ رومی اور یونانی بت پرستوں کا ایک توحیدی مذہب سے آمنا سامنا ہوا۔

(۵)

عیسائیت

عیسائیت اور اس کے عقاید کا نشوونما ۔ ظہورِ عیسائیت کے وقت یہودی قوم منتشر ہو چکی تھی۔ بحیرۂ روم کے آس پاس کے ممالک میں ان کی مختلف آبادیاں قایم تھیں اور مشرقِ وسطیٰ کے دیگر ممالک میں بھی یہودی کافی تعداد میں موجود تھے۔ بابل کی جلاوطنی کے اختتام پر تھوڑے بہت یہودی فلسطین میں دوبارہ آ بسے تھے۔ لیکن جلاوطن شدہ افراد کی اکثریت بابل میں مستقلاً قیام پذیر تھی۔ خود فلسطین میں یہودیوں کی خود مختاری کا دور ختم ہو گیا تھا۔ اس ملک کے ایک حصے پر ادومیوں کی حکومت تھی، مگر یہ رومیوں کے تابع اور ماتحت تھے۔ یروشلم رومی حکومت کا ایک صوبہ تھا جس کو رومی جوڈیا کہتے تھے۔ یہاں رومیوں کی طرف سے ایک حاکم مقرر تھا جسے پروکیوریٹر Procurater کہا جاتا تھا۔ مادی اسباب و حالات کے لحاظ سے اس امر کا کوئی امکان نہ تھا کہ یہود پھر کبھی آزادی کی فضا میں سانس لے سکیں گے یا غیر ملکی فرماں رواؤں کے ظلم و ستم سے نجات حاصل کر سکیں گے۔ اس لیے قدرتاً ان کی امیدیں مستقبل پر مرتکز تھیں اور وہ خداوند تعالیٰ کی راست مداخلت کے منتظر رہتے تھے۔ کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ موجودہ صورتِ حال پر قناعت کر کے اپنی سیاسی حیثیت کو برضا و رغبت تسلیم کر لینا ہی قوم کے حق میں مفید ہو گا۔ اس لیے یہودیوں کو خدا کی عبادت اور مذہبی قوانین کی پیروی پر اکتفا کرنا چاہیے۔ لیکن ایک بہت بڑی تعداد اُن لوگوں کی تھی جو اپنی سیاسی محکومی کو ایک عارضی حادثہ قرار دیتے تھے۔ ان کے خیال میں وہ وقت قریب آ رہا تھا جب کہ ظالمانہ بیرونی سلطنتوں کی سیادت کا خاتمہ ہو جائے گا اور خداوند تعالیٰ بنی اسرائیل کو ایک مرتبہ پھر آزادی اور بالادستی کی نعمت سے

سرفراز کرے گا۔ ان کا اعتقاد تھا کہ جابر و ظالم حکمرانوں کے مقابلے میں یہودیوں کو ابتداءً بڑی سخت آزمائش کا سامنا ہوگا لیکن عین مایوسی کی حالت میں انھیں خدا کی امداد و اعانت حاصل ہوگی، دشمنوں کو ہزیمت ہوگی اور بنی اسرائیل کو ایسی عالم گیر قوت و سلطنت تفویض ہوگی جو ابدالآباد تک قائم رہے گی۔ یہ وہی موعودہ سلطنت ہوگی جس کا وعدہ ابراہیم اور دوسرے پیغمبروں سے کیا گیا تھا۔ اس دن جب کہ خداوند تعالیٰ کا یہ اعزازی کارنامہ پایۂ تکمیل کو پہنچے گا وہ تمام اسرائیلی افراد زندہ ہو جائیں گے جنھوں نے بیرونی سلطنتوں کے ظلم و ستم سہتے سہتے جان دی تھی۔ اس طرح ایک نئی زمین اور نیا آسمان معرض وجود میں آئے گا اور بنی اسرائیل کا یہ نیا دور ایک عظیم الشان شاہی تقریب کی مانند ہوگا جب کہ ہر طرف فتح و ظفر کے شادیانے بجتے سنے جائیں گے۔

یہ خیالات و اعتقادات ان مذہبی کتابوں کا مشترکہ موضوع تھے جنھیں اب جعلی قرار دیا گیا ہے لیکن جنھیں اس زمانے میں بڑے بڑے پیغمبروں اور مذہبی رہنماؤں، مثلاً حضرت ابراہیم، موسیٰ، دانیال اور عزرا کی جانب منسوب کیا جاتا تھا۔ ان کتابوں نے یہودیوں کے عوام کو آسمانی بادشاہت اور مسیح نجات دہندہ کے تخیل سے آشنا کر دیا تھا جو اس سلطنت کا آغاز کرنے والا تھا۔ یہ حالات تھے جب کہ ہیراڈ کی حکومت کے آخری دور میں حضرت عیسیٰ یروشلم کے قریب ایک مقام بیت اللحم میں پیدا ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے والدین مریم اور یوسف جنوبی گلیلی کے ایک گاؤں نزارتھ کے باشندے تھے لیکن جب شہنشاہ آگسٹس نے ہیراڈ کی سلطنت میں مردم شماری کا حکم دیا تو ان دونوں کو اپنے اصلی وطن بیت اللحم جانا پڑا جہاں حضرت عیسیٰ کی ولادت ہوئی۔ یوسف کا تعلق حضرت داؤد کے شاہی خاندان سے تھا لیکن ان کا شجرۂ نسب مشتبہ ہے۔ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے کچھ عرصہ قبل مریم کی ایک رشتہ دار ایلزبتھ کے بطن سے حضرت یحییٰ پیدا ہوئے۔ ان کے والد زکریا جوڈیا کے ایک راہب تھے۔ عیسیٰ اور یحییٰ کی بچپن میں کسی ملاقات کا پتا نہیں چلتا کیوں کہ عیسیٰ گلیلی کے رہنے والے تھے اور یحییٰ جوڈیا کے اور ان دونوں صوبوں میں کافی فاصلہ تھا۔ غالباً ان دونوں پیغمبروں کو اپنے قومی حالات کا بڑا غم تھا۔ غالباً یہ اپنی گزشتہ تاریخ

اور آیندہ تقدیر پر غور و فکر کرنے میں مصروف رہتے تھے۔ یہودیوں کا مذہبی قانون بھی ان کا موضوع فکر ہوگا اور وہ یہ سوچتے ہوں گے کہ اس قوم کے مذہبی قوانین نے ان کو کتنا فائدہ پہنچایا اور پھر کس طرح اس قانون کی بدولت ان کے اخلاقی ارتقا کا راستہ رک گیا اور وہ چھوٹی چھوٹی بے اصل ظاہری باتوں میں پڑ کر بڑے بڑے اعلیٰ روحانی مقاصد سے غافل ہو گئے۔ انھوں نے اپنے زمانے کی عدمِ مساوات پر بھی غور کیا ہوگا کہ کس طرح غریبوں کی حالت ناگفتہ بہ تھی اور وہ بڑے بڑے لوگوں سے دبے ہوئے، پس ماندہ اور شکستہ حال تھے۔ ان کے دل میں اس آسمانی بادشاہت کا تصور بھی پیدا ہوا ہوگا جس میں مظلوموں، غریبوں اور پس ماندہ افراد و طبقات کو دولت مندوں کے ظلم و ستم سے نجات ملنے اور ایک باعزت اور باوقار زندگی بسر کرنے کی توقع دلائی گئی تھی۔

شہنشاہ طابیریس کے عہدِ حکومت کے پندرھویں سال یحییٰ نے اپنی رہبانیت کے دائرے سے قدم نکالا اور ایک روحانی پیغام کی اشاعت شروع کی۔ انھوں نے لوگوں کو خبردار کیا کہ مسیح (نجات دہندہ) کی آمد قریب ہے اور آسمانی بادشاہت کا عہد شروع ہونے والا ہے، لیکن اس بادشاہت میں یہودی اور غیر یہودی کا کوئی امتیاز نہ ہوگا۔ لوگوں کو صرف ان کے اعمال کی بنا پر جانچا جائے گا۔ جن کے اعمال اچھے ہوں گے انھیں بادشاہت میں حصہ ملے گا لیکن بدکرداروں کو اس میں سے بالکل خارج کر دیا جائے گا۔ یحییٰ نے لوگوں کو دریائے یردن کے کنارے اپنی خانقاہ میں جمع ہونے کی دعوت دی تاکہ وہ یہاں اپنے گناہوں سے توبہ کریں اور دریا کے پانی میں بپتسمہ حاصل کر کے گناہوں کی آلودگی سے پاک و صاف ہو جائیں۔ جوڈیا اور یروشلم کے ہزاروں لوگوں نے اس دعوت پر لبیک کہا۔ یحییٰ نے ان کی توبہ قبول کی اور ان کو گناہوں سے پاک کیا۔ جب ان تائبین نے یحییٰ سے عملی ہدایات کا سوال کیا تو یحییٰ نے انھیں ایمان داری، انصاف اور برادرانہ سلوک کی تلقین کی۔ اس تعلیم میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ اس سے پہلے بھی پیغمبروں نے اسی قسم کی ہدایات دی تھیں اور قانون کے مقابلے میں اخلاقی اقدار پر زور دیا تھا۔ یحییٰ نے بھی وہی بات کہی کہ رسوم و شعائر و ظواہر کے اعتبار سے ان کی دین داری میں کوئی نقص نہیں لیکن ان کی اخلاقیات خراب ہے اور ان میں انسانی ہمدردی، اخوت اور عدل و مساوات

کا جذبہ مفقود ہے۔

اس نئی تعلیم کا بڑے جوش و خروش سے استقبال کیا گیا۔ مسیح کی آمد کے بارے میں لوگوں کو جو توقعات تھیں ان میں ایک غیر معمولی ایقان پیدا ہو گیا۔ لاکھوں افراد بپتسمہ حاصل کرنے یردن آئے۔ یہ خبریں گلیلی بھی پہنچیں اور یہاں کے زائرین میں حضرت عیسیٰ بھی شامل تھے۔ انھوں نے بھی دوسروں کی طرح دریائے یردن میں بپتسمہ لیا لیکن جب وہ گھر سے نکلے تھے، اس وقت سے یہ خیال ان کے دماغ پر طاری تھا کہ یحییٰ کی طرح انھیں بھی اپنے مشن کا آغاز کرنا چاہیے اور بہت ممکن ہے کہ ان کی ماموری کا وقت آ گیا ہو۔ جب کہ وہ یحییٰ سے بپتسمہ لے رہے تھے ان کے دل پر ایک گہری الہامی کیفیت طاری ہوئی۔ ان کا یہ احساس یقین کے درجے کو پہنچ گیا کہ وہ عنایتِ الٰہی کے موردِ خاص ہیں اور اب انھیں ایک بڑی خدمت تفویض کی جانے والی ہے۔ وہ انسانیت کی ایک عظیم نجات کا واسطہ بننے والے ہیں۔ تجرد اور تنہائی کے ایک مختصر عرصے کے بعد حضرت عیسیٰ کو یقین ہو گیا کہ وہ خدا کی طرف سے ایک نئے مشن پر مامور ہیں۔ اب وہ خود پیغمبرانہ حیثیت میں آگے آتے ہیں اور یحییٰ کے پیروؤں میں نہیں رہتے۔

حضرت عیسیٰ کے کارنامے کو سمجھنے کے لیے یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ وہ انبیائے بنی اسرائیل کے سلسلے سے متعلق اور انھی کی روایات پر عمل پیرا ہیں، لیکن ساتھ ہی وہ اپنے ساتھ ایک نیا تصورِ حیات لائے ہیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یحییٰ کی اور ان کی تعلیم میں کچھ فرق نہیں۔ ان کی ہدایات بھی وہی ہیں، یعنی اپنے نفوس میں تبدیلی پیدا کرو کیوں کہ الٰہی حکومت کا زمانہ آ رہا ہے، لیکن اس کے باوجود ان الفاظ کی معنویت میں بہت فرق ہے۔ عیسیٰ نے اپنے پیروؤں سے نماز روزہ کا مطالبہ نہیں کیا۔ وہ خود ہر طبقے اور ہر قوم کے افراد سے بے تکلفی کے ساتھ ملتے رہے جو یہودیوں کو ناگوار تھا یہاں تک کہ انھوں نے عیسیٰ کو پیٹو اور شراب خور تک کہا اور ان پر یہ الزام لگایا کہ وہ بے دین اور بے عمل افراد سے گھلتے ملتے ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم ان کی تعلیم کی امتیازی خصوصیات کا جائزہ لیں۔

سب سے پہلے حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا عام یہودیوں اور ان کے مذہبی طبقات کے

خیالات سے تصادم ہوتا ہے۔ یہ لوگ جن میں فریسی سب سے زیادہ نمایاں تھے قانونِ موسوی اور آبائی روایات پہ شدت سے عمل پیرا تھے۔ اس لیے وہ تمام بے دینوں سے کنارہ کش رہتے تھے اور اپنی جسمانی پاکیزگی کا بہت خیال رکھتے تھے۔ اس کے برعکس حضرت عیسٰی کو اصرار تھا کہ بے دینوں اور گنہ گاروں کو آسمانی بادشاہت میں حصہ دار بنانے کی پوری پوری کوشش کی جانی چاہیے۔ یہ بات فریسیوں کو ناگوار گزری۔ دوسری بات یہ تھی کہ حضرت عیسٰی کو غریبوں، مظلوموں اور پس ماندہ افراد کے ساتھ بڑی محبت تھی۔ غریبوں اور شکستہ حالوں کی ہمدردی عام یہودی تعلیمات کا بھی جزو تھی، لیکن مذہبی رسوم و شعائر کو یہودیوں کے یہاں انسانی ہمدردی سے زیادہ اہمیت حاصل تھی اور بعض مذہبی قواعد ایسے بھی تھے جن سے اس کام میں دشواریاں پیدا ہوتی ہیں، مثلاً دین دار یہودی لوگوں سے ملنے جلنے میں بہت محتاط تھے اور ہر شخص اور طبقے سے ملتے ہوئے جھجکتے تھے۔ سبت کے دن وہ کوئی کام کرنا خلافِ مذہب سمجھتے تھے، خواہ بیماروں کی عیادت ہو یا خلق کی بھلائی کا اور کوئی کام۔ حضرت عیسٰی نے ان پابندیوں کی کوئی پروا نہیں کی۔ انھوں نے سبت کے موسوی تصور کا احیا کیا کہ یہ دن مظلوم اور بدحال انسانوں کی خدمت کا ہے۔ جب ان کے پیروؤں نے سبت کے دن ایک باغ کے پھل توڑ کر کھا لیے تو حضرت عیسٰی نے ان سے کوئی باز پرس نہ کی۔ اسی طرح ایک موقع پہ سبت کے دن وہ ایک صومعہ میں وعظ کہہ رہے تھے کہ ایک جذامی شخص ان کے پاس آیا۔ انھوں نے مذہبی پابندیوں کا خیال کیے بغیر اسے اچھا کر دیا۔ اس واقعے سے فریسیوں کو طرح طرح کے شکوک و شبہات پیدا ہو گئے۔ عیسٰی کی تمام تعلیمات ان کی ظاہری پارسائی کے خلاف جا رہی تھیں۔ دین دار طبقوں اور بالخصوص فریسیوں کا خیال تھا کہ آسمانی بادشاہت میں قوانینِ مذہبی کی مکمل پیروی ہو گی لیکن یہ روحانی معلم مذہب کے تفصیلی ضوابط کی کوئی پروا نہیں کرتا تھا۔ اس لیے فریسیوں نے رومی حکام کے سامنے اسے نیچا دکھانا ضروری خیال کیا۔

اس سے زیادہ ستم یہ تھا کہ کپرنم کے مقام پہ عیسٰی نے ایک رومی عہدے دار کا معالجہ کیا اور اپنے ہم وطنوں کی بے دینی کے مقابلے میں اس کے ایمان کو سراہا۔ ایک فریسی دوست سائمن کے مکان پہ ایک فاحشہ عورت نے جس کو آپ نے گناہ کی زندگی سے نکالا تھا آپ کی کچھ

خدمت کی۔ آپ نے اس پر شفقت کا اظہار کیا۔ جب فریسی آپ سے اور آپ کے پیروؤں سے یروشلم سامنے آئے تو انھوں نے اعتراض کیا کہ یہ لوگ جسمانی پاکی کا خیال نہیں رکھتے اور کھانے سے پہلے ہاتھ نہیں دھوتے۔ عیسیٰ نے اس کے جواب میں پاکیزگی کا وہ سارا تصور رد کر دیا جو یہودی مذہب کی جان تھا۔ انھوں نے نہایت بلیغ انداز میں ارشاد فرمایا کہ جو کچھ انسان کے منہ کے اندر جاتا ہے اس سے وہ پاک یا ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کی پاکیزگی اور ناپاکیزگی کا تعلق ان چیزوں سے ہے جو اس کے منہ سے نکلتی ہیں، یعنی حرام و حلال کے قواعد سے زیادہ اہم انسان کے خیالات و اعتقادات اور دوسرے انسانوں کے ساتھ اس کا زبانی اور عملی سلوک ہے۔

معبدِ یروشلم کے ایک حصے میں خرید و فروخت اور تجارت کا بازار گرم رہتا تھا۔ یہاں پرندوں اور قربانی کے دوسرے جانوروں کا لین دین ہوتا تھا جن کے متعلق پجاریوں کی جانب سے اس امر کی تصدیق کی جاتی تھی کہ ان میں مذہبی نقطۂ نظر سے کوئی عیب نہیں اور انھیں قربانی کے لیے خریدا جا سکتا ہے۔ حضرت عیسیٰ ایک روز معبد سے گزرے اور انھوں نے اس تجارت گاہ میں نفع اندوزوں اور تاجروں کی بھیڑ دیکھی۔ ان کی روحانیت پر یہ احساس گراں گزرا کہ خدا کی عبادت گاہ نفع خوری اور تاجرانہ کاروبار سے ملوث ہے۔ اس لیے انھوں نے حکماً تمام تاجروں اور بیوپاریوں کو وہاں سے نکال دیا۔ پجاریوں اور عبادت گاہ کے پاسبانوں کو یہ بات بہت ناگوار گزری، لیکن وہ اس ہجوم کے خوف سے آپ پر ہاتھ ڈالنا نہیں چاہتے تھے جو آپ کی مشایعت کر رہا تھا۔

مختصراً عیسیٰ کا پیغام محبت تھا اور آپ کی تعلیم کا مرکزی نقطہ یہ تھا کہ محبت اچھے کردار کی صرف ایک صفت نہیں بلکہ کردار کی بنیاد اور اس کا محرکِ اعلیٰ ہے۔ اگر انسان کے دل میں دوسروں کے ساتھ محبت کا جذبہ نہ ہو تو اس کی ساری مذہبیت بے کار ہے۔ آپ جہاں کہیں جاتے آپ کی حبِ انسانیت مذہبی اور معاشرتی پابندیوں کو ٹکرا کر توڑ دیتی۔ سبت کے قواعد، دوسروں کے ساتھ ملنے جلنے کے ضوابط، کھانے پینے کے مسلّمہ اوضاع و اطوار اور عبادات اور پرستش کے موروثی اشکال، غرضیکہ کوئی رسمی پابندی ایسی نہ تھی جس کی آپ نے خلاف ورزی نہ کی ہو۔

یہ تعلیم ایسی نہ تھی جس سے مذہبی طبقات اور سیاسی حکم رانوں کو اطمینانِ قلب حاصل ہوتا۔ اگر ایک طرف اس تعلیم کے نتیجے میں مذہب اور مذہبی قوانین کے اجارہ داروں کی پوزیشن معرضِ خطر میں تھی تو دوسری طرف آسمانی بادشاہت کا تصوّر دنیوی حکم رانوں کی عظمت اور رعب و داب کے لیے مہلک تھا۔ اس سے پہلے حضرت یحییٰ کو بھی سیاسی حیثیت سے خطرناک قرار دیا گیا تھا کیوں کہ انھوں نے بھی آسمانی بادشاہت کے تخیل سے عوام کو رومی حکومت کی ظالمانہ کارروائیوں کا احساس دلایا تھا۔ نتیجۃً یحییٰ کو پہلے قید اور پھر قتل کیا گیا، حالاں کہ ان کی تعلیم میں حضرت عیسیٰ کی تعلیم کے برعکس مذہبی فروعات و ظواہر کے خلاف کوئی احتجاج نہ تھا۔ لیکن عیسیٰ کی شخصیت یحییٰ سے زیادہ ہمہ گیر اور ان کا اثر زیادہ وسیع نہ تھا۔ نیز ان کی تعلیم میں غریبوں اور بدحالوں کے ساتھ ہمدردی کا جو جذبہ پایا جاتا تھا اور امرا اور دولت مندوں کی جو مذمت نکلتی تھی وہ حکم ران طبقات کے لیے خوش آیند نہ تھی۔ اس لیے مذہبی طبقات اور سیاسی اقتدار دونوں کا مفاد یہی تھا کہ عیسیٰ کو بھی یحییٰ کی طرح فلسطین کے جسدِ سیاسی سے خارج کر دیا جائے، لیکن حضرت عیسیٰ کے ساتھ انھوں نے جو سلوک کیا اس کے نتائج بہت دوررس ثابت ہوئے۔

الوہیتِ مسیح کا عقیدہ ۔ یحییٰ کی موت کے بعد ان کے پیروؤں نے کوئی خاص اثر نہیں پیدا کیا، اگرچہ ایک مذہبی فرقے کی حیثیت میں وہ کافی عرصے تک باقی رہے۔ اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انھوں نے اپنے پیغمبر کو صرف آسمانی بادشاہت اور مسیح کی بشارت پر مامور سمجھا تھا۔ ان کے نزدیک یحییٰ کی موت کے بعد ان کا کام ختم ہو گیا۔ اس کے برعکس حضرت عیسیٰ کی سحر انگیز شخصیت اور لوگوں کے بعض روحانی تجربات نے ان کے اندر یہ یقین پیدا کر دیا کہ عیسیٰ مرنے کے بعد پھر زندہ ہوں گے اور اپنی آسمانی بادشاہت کا آغاز کریں گے۔ چنانچہ یروشلم میں وفاتِ مسیح کے بعد انھیں اس نوعیت کے بعض روحانی مشاہدات ہوئے کہ مسیح زندہ ہیں، حالاں کہ مسیح نے اپنی حیاتِ ثانی کے بارے میں کوئی بات نہیں کہی تھی اور نہ ان کے اقوال و اعمال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے مذہب کی ابتدا کرنا چاہتے ہیں اور اس لیے اپنے دوبارہ حیات پذیر

ہونے کے عقیدے کو ضروری سمجھتے ہیں۔

جہاں تک ظاہری علامات کا تعلق ہے۔ حضرت عیسٰی نے دو طریقے ایسے اختیار کیے تھے جن سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک نیا مذہب قائم کرنا چاہتے تھے۔ ان میں ایک تو بپتسمہ کا طریقہ تھا، لیکن اوّل تو یہ طریقہ پہلے پہل یحییٰ نے اختیار کیا اور عیسٰی نے صرف ان کی پیروی کی، دوسرے انھوں نے اپنے حواریوں یا دوسرے پیروؤں سے کبھی بپتسمہ لینے پر اصرار نہیں کیا بلکہ اس کو ایک پسندیدہ امر بھی قرار نہیں دیا۔ دوسرا طریقہ عشائے ربانی کا تھا جس کے متعلق عیسائیوں کا عقیدہ ہے کہ اس کی ابتدا مسیح نے کی جب کہ انھوں نے حواریوں کے ساتھ مل کر کھانا کھاتے ہوئے فرمایا کہ جو شراب تم پیتے ہو وہ میرا خون ہے اور جو روٹی تم کھاتے ہو یہ میرا جسم ہے۔ لیکن یہ عقیدہ بھی زمانۂ مابعد کی پیداوار معلوم ہوتا ہے کیوں حضرت عیسٰی کی کسی بات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ انھوں نے اپنی زندگی میں کبھی مصلوب ہونے کی توقع ظاہر کی ہو یا اپنے آپ کو مسیح کی حیثیت سے پیش کیا ہو۔ مسیح تو آنے والی آسمانی بادشاہت کا فرماں روا تھا اور جب تک اس بادشاہت کا قیام عمل میں نہ آئے اس وقت تک کسی شخص کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس کا فرماں روا یا مسیح ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ حضرت عیسٰی نے اپنے آپ کو متوقع مسیح قرار دیا تھا جو آسمانی بادشاہت قائم کرے گا، لیکن مسیح کے بارے میں یہودیوں کے جو عقاید و روایات موجود تھے ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مسیح کے مصلوب ہونے اور دوبارہ زندہ ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور نہ حضرت عیسٰی علیہ السلام کے کسی ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ آسمانی بادشاہت کے قیام کے لیے اپنا مصلوب ہونا اور دوبارہ زندہ ہونا ضروری خیال کرتے تھے۔

پھر مسیح کی مصلوبیّت، دوسری زندگی اور ان کی الوہیت کے عقاید کس طرح معرضِ ظہور میں آئے؟ یہ سوال بہت اہم ہے کیوں کہ اس عہد کے عام حالات و خیالات پر روشنی پڑتی ہے جس میں الوہیت کا عقیدہ پیدا ہوا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت یحییٰ کی وفات کے بعد ان کے ماننے والے ایک علیحدہ

مذہبی فرقے کی صورت میں باقی رہے۔ ان کو یقین تھا کہ یحییٰ کی جسمانی موت سے ان کی روحانی زندگی ختم نہیں ہوئی۔ عیسیٰ کے پیروؤں کو بھی اسی طرح یقین تھا کہ موت کے بعد عیسیٰ روحانی اعتبار سے زندہ ہیں۔ البتہ ان دونوں کے مابین ایک بڑا فرق تھا اور وہ یہ کہ عیسیٰ کے ماننے والے ان کی واپسی کے منتظر تھے کیوں کہ عیسیٰ کے ایام حیات میں یہ خیال عام طور پر پختہ ہو چکا تھا کہ آسمانی بادشاہت کا وقوع قریب ہے۔ خود عیسیٰ کو اس کا یقین تھا اور اُن کے پیروؤں کو بھی۔ ایسے لوگوں کے لیے جو حیاتِ اُخروی پر ایمان رکھتے ہوں اور جن کا عقیدہ یہ ہو کہ آسمانی بادشاہت کے قیام کے ساتھ تمام نیک کردار روحیں زندہ ہو جائیں گی یہ یقین کرنا دشوار تھا کہ خود اس بادشاہت کا بانی اور علم بردار عالمِ فانی میں واپس نہ آئے گا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت عیسیٰ کے پیرو، ان کی گرفتاری اور سزا کے بعد بہت جلد اس گھبراہٹ اور پریشانی سے نکل آئے جو اس واقعہ کے باعث ان پر طاری ہو گئی تھی اور عیسیٰ کے ظہورِ ثانی کا انتظار کرنے لگے۔ چوں کہ وہ آسمانی بادشاہت کا اعلان کرنے والے تھے اس لیے دوسری روحوں سے پہلے ان کا دوبارہ زندہ ہونا کوئی خلافِ قیاس امر نہ تھا۔ پھر چوں کہ نفسیاتی حیثیت سے ان کا ذہن مسیح کی آمد کے لیے پہلے ہی تیار تھا اس لیے ان پر ایسی روحانی واردات کا طاری ہونا بھی خلافِ قیاس نہ تھا جس میں انھوں نے عیسیٰ کو اپنی آنکھوں سے دوبارہ زندہ دیکھا۔ اس کے لیے انھیں کسی ثبوت کی بھی ضرورت نہ تھی کیوں کہ ثبوت تو وہ لوگ طلب کرتے ہیں جنھیں کسی واقعہ میں شک ہو، لیکن یہاں تو ایمان ہی ایمان تھا، شک کا گزر کیا ہو سکتا تھا۔ مسیح کے ظہورِ ثانی کا شک ان کے پیروؤں کو نہیں بلکہ ان یہودیوں اور غیر یہودیوں کو ہوا ہو گا جس کے سامنے یہ نیا مذہبی عقیدہ پیش کیا گیا اور غالباً اس وقت ان دلائل کی ضرورت پیش آئی ہو گی جن پر مسیح کی الوہیت اور حیاتِ ثانی کا عقیدہ مبنی ہے۔

اس خیال کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عیسیٰ کی گرفتاری اور مفروضہ مصلوبیت کے بعد ان کے تمام حواری اور پیرو یروشلم سے بھاگ کر گلیلی کے علاقہ میں چھپ گئے جو اُن کا اصلی وطن تھا۔ اس پریشانی کے عالم میں پطرس نے ان کو تسلی دی

کیوں کہ اس کو یقین تھا کہ مسیح بہت جلد ظاہر ہونے والے ہیں۔ پطرس کا جوشِ ایمان اتنا متعدی ثابت ہوا کہ سارے حواری اس کی سرکردگی میں ایک جگہ جمع ہو گئے اور یروشلم کی طرف روانہ ہوئے جہاں انھیں مسیح کی آمد کی توقع تھی۔ یروشلم میں ان حواریوں نے کافی عرصے تک سکونت اختیار کی۔ یہاں ان کے قیام کی توجیہہ اور کیا ہو سکتی ہے بجز اس کے کہ انھیں مسیح کے ظہورِ ثانی کا انتظار تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ ان لوگوں کے یہاں جمع ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ یروشلم کو اپنی مذہبی تبلیغ کا مرکز بنانا چاہتے تھے، لیکن اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ اس نوبت پر ان میں کوئی تبلیغی جوش موجود تھا کیوں کہ عیسائیت کی تبلیغ و اشاعت کا خیال بہت بعد میں پیدا ہوا۔ ابھی تک مذہبی اعتبار سے عیسٰی کے پیرو یہودیوں میں شامل تھے اور ان میں ایک علیحدہ مذہبی فرقہ ہونے کا بھی احساس نہ تھا اور نہ ہی عام یہودی انھیں اپنے مذہب سے خارج سمجھتے تھے۔ خود حضرت عیسٰی کی تعلیم میں اس امر کا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ وہ اپنے آپ کو یا اپنے پیروؤں کو کوئی علیحدہ مذہبی فرقہ شمار کرتے تھے۔ البتہ یہ ضرور تھا کہ مسیح کے ظہورِ ثانی کا عقیدہ یہودیوں کے عام عقاید کے خلاف تھا۔ اگر عیسٰی کے پیرو اس عقیدے کی تبلیغ کرتے تو یہودیوں اور ان میں مذہبی افتراق کا وقوع یقینی تھا کیوں کہ یہودی عقاید کی رو سے صلیب کی موت مرنے والا انسان لعنتی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ کسی ایسے شخص کو مسیح نہیں مان سکتے جس نے صلیب پر جان دی ہو۔ چنانچہ بعد میں اسی وجہ سے عیسائیت کو یہودیت سے کٹ کر ایک الگ مذہب قائم کرنا پڑا۔ لیکن ابھی تک پیروانِ مسیح میں اس عقیدے کی تبلیغ کا خیال نہیں پیدا ہوا تھا۔ وہ مسیح کے انتظار میں اتنے محو تھے کہ اور کسی کام کی جانب توجہ کرنا ان کے لیے مشکل تھا۔ اس کے باوجود جن لوگوں سے ان کی ملاقات اور بات چیت ہوتی تھی، ان کو وہ اپنی توقعات اور آنے والے دور کی برکتوں سے واقف کرانے میں پس و پیش نہیں کرتے تھے۔ چوں کہ ان کے خیال میں آسمانی بادشاہت کا ظہور قریب تھا اس لیے یہ لوگ اپنے ملاقاتیوں اور واقف کاروں کو اس امر سے خبردار کر دینا ضروری سمجھتے تھے کہ اس بادشاہ کی برکات سے مستفید ہونے کے لیے گناہوں سے توبہ کرنا اور مسیح پر ایمان لانا ضروری

ہے۔ اس طرح جو لوگ ان کے ہم خیال ہو گئے وہ اس نئی برادری میں داخل ہونے لگے۔ یہ برادری عام یہودیوں سے مذہباً مختلف نہ تھی اور اگر اس میں کوئی خصوصیت تھی تو وہ یہ کہ جو لوگ اس میں شامل ہوتے تھے انھیں بپتسمہ دیا جاتا تھا اور ان مشترکہ کھانوں میں حصہ لینا پڑتا تھا جن میں عیسیٰ کی یاد تازہ کی جاتی تھی۔ یہ ساری کارروائی اب تک اتنی خاموشی سے جاری تھی کہ یہودیوں کے مذہبی رہنماؤں کو نہ تو اس کی خبر تھی اور نہ انھیں اس پر کسی گرفت کا موقع تھا، لیکن اب ایک واقعہ ایسا پیش آیا کہ معبد یروشلم کے پجاریوں کو اس گروہ کی طرف سے اندیشہ پیدا ہو گیا۔ ایک روز معبد میں پطرس نے محیر العقول طریقے پر ایک جذامی کا مرض دور کر دیا اور وہ بالکل صحیح و توانا ہو گیا۔ اس واقعے کو دیکھ کر پطرس اور جذامی کے گرد ایک مجمع اکٹھا ہو گیا۔ معبد کے نگرانوں نے اس واقعے کی تفتیش کی اور پطرس سے سوال کیا کہ تم نے کس کے نام سے مریض کو اچھا کیا۔ پطرس نے جواب میں بتایا کہ میں نے عیسیٰ مسیح کے توسط سے اس مرض کو دور کیا۔ اب معبد کے نگرانوں کو معلوم ہوا کہ گلیلی کے جس باشندے کو چند روز قبل صلیب دی گئی تھی یہ لوگ اس کے ماننے والے ہیں۔ اس پر انھوں نے عیسیٰ کے حواریوں کو منع کیا کہ وہ معبد کے حدود میں اپنی مذہبی تبلیغ کا سلسلہ بند کر دیں۔ اس قسم کے غیر معمولی واقعات اور بھی پیش آئے جن کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ عام یہودی زیادہ تعداد میں مسیح کو ماننے لگے اور پیروان مسیح میں شامل ہوتے گئے۔ جوں جوں ان لوگوں کی تعداد بڑھتی گئی ان کی داخلی تنظیم بھی ترقی کرتی گئی۔ ان کی خصوصیت یہ تھی کہ یہ لوگ کھانا آپس میں مل کر کھاتے اور اپنے کم مایہ ساتھیوں کو معاشی مشکلات میں رقمی امداد دیتے، کیوں کہ اس نئے گروہ میں شامل ہونے والے لوگ زیادہ تر غریب اور پست طبقات سے تعلق رکھتے تھے۔ غریبوں کی ہمدردی خود حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا ایک نمایاں جزو تھی اور آسمانی بادشاہت کا جو تصور انھوں نے پیش کیا تھا اس میں عاجزوں کا مقام سب سے زیادہ بلند تھا۔ اس لیے ان لوگوں میں بدحالوں، مصیبت زدوں اور بیماروں کے لیے جو جذبۂ تسخیر کوشی تھا، وہ اس آسمانی بادشاہت کا عکس

تھا جس کے ظہور کے یہ لوگ متوقع تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی تعداد میں اضافہ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی تنظیم کا مسئلہ بھی اہم ہوتا گیا۔ اس لیے بہت جلد ان میں لیڈروں اور رہنماؤں کا ایک طبقہ وجود میں آیا۔ یہ لوگ رسول کہلاتے تھے، لیکن یہ مبلغ نہ تھے اور نہ انھوں نے اپنی سیادت آپ قایم کی تھی بلکہ انھیں جماعت نے اپنے معاملات کی تنظیم کے لیے منتخب کیا تھا۔ ان رسولوں کی تعداد بارہ تھی۔ یہ ایک نوع کی کمیٹی تھی جو اپنے اندرونی معاملات کا تصفیہ کرتی تھی۔

بہت جلد اس نئے گروہ میں یونانی یہودیوں کی ایک بڑی تعداد داخل ہوگئی۔ یہ وہ یہودی تھے جن کی زبان آرامی یا عبرانی نہیں، یونانی تھی۔ نیز ان کا طریقِ زندگی اور ان کے خیالات میں بھی یونانی تہذیب کا اثر غالب تھا۔ ان میں زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی تھی جو فلسطین کے باشندے نہ تھے بلکہ ان علاقوں میں رہتے تھے جہاں یونانی تہذیب اور زبان کا تسلط قایم ہو چکا تھا، مثلاً ایشیائے کوچک، متھرا اور اسکندریہ وغیرہ، اور صرف زیارت کی غرض سے یروشلم آتے تھے۔ ان یونانی پیروانِ مسیح نے اپنی جماعت الگ بنائی۔ چنانچہ ان کے اجتماعات بھی ان یہودیوں سے علیحدہ ہوتے تھے جو عیسٰی کے ظہورِ ثانی کا اعتقاد رکھتے تھے۔ ان یونانی عیسائیوں نے بہت جلد اپنی جماعتی تنظیم کے لیے سات اسقف مقرر کیے۔ ابھی تک مسیح کے ظہورِ ثانی کا عقیدہ فلسطین کی حدود سے باہر نہیں پہنچا تھا، لیکن جب یونانی یہودی پیروانِ عیسٰی کی جماعت میں داخل ہوگئے تو انھوں نے فلسطین سے باہر بھی اپنے عقیدے کی تبلیغ شروع کر دی اور ایک علیحدہ مذہب کی حیثیت سے عیسائیت کی بنیاد دراصل انھوں نے ڈالی نہ کہ اس یہودی گروہ نے جس کی زبان اور تہذیب عبرانی تھی اور جس کے مذہبی امام بارہ رسول تھے۔

پیروانِ عیسٰی کے عبرانی یہودی گروہ کی تبلیغ اتنی خاموش اور محدود تھی کہ یہود کے مذہبی طبقوں نے اس کا کوئی اثر نہیں لیا کیوں کہ یہ لوگ بالعموم خانگی ملاقاتوں اور دوستانہ محفلوں کے سوا عام یہودیوں میں اپنے خیالات کی اشاعت نہیں کرتے تھے لیکن جب سے یونانی یہودی ان کی جماعت میں داخل ہوئے انھوں نے بڑے پیمانے پر اور

علی الاعلان اپنے عقاید کی تبلیغ شروع کر دی اور نہ صرف ان علاقوں میں اپنی جدوجہد شروع کی جو یونانی تہذیب و ثقافت کے زیر اثر تھے بلکہ خود فلسطین اور یروشلم کے صوبوں میں نئے عقاید پر بحثیں چھیڑ دیں۔ ان کے سات اسقفوں میں سے سب سے زیادہ سرگرم اور پُرجوش شخصیت اسٹیفن کی تھی۔ اس نے پہلی مرتبہ یروشلم کے یونانی یہودیوں کی عبادت گاہوں (صوامع) میں عقیدۂ مسیح اور اس کے ظہورِ ثانی کا غلغلہ بلند کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہود کے مذہبی رہ نماؤں کو اعتراض کا موقع ملا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان مذہبی بحثوں میں اسٹیفن اور اس کے ہم خیال اصحاب کا پلہ بھاری رہا اور اس نے معترضین کو دنداں شکن جوابات دیے۔ بہرحال حضرت عیسٰی کے ابتدائی پیروؤں یعنی ان کے بارہ رسولوں کی تبلیغ پر یہود کے مذہبی طبقات اور سیاسی رہ نماؤں نے کوئی اندیشہ ظاہر نہ کیا۔ ان یونانی یہودی مبلّغین کی سرگرمیاں اور عقاید ان کی نظر میں نہایت قابلِ اعتراض تھے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یروشلم کے اربابِ اقتدار کو ان جدید مبلّغین کے خلاف سرکاری کارروائی کرنی پڑی۔ اگر اس امر پر غور کیا جائے کہ ابتدائی پیروانِ مسیح اور یونانی یہودی پیروؤں کی تبلیغ کے نتائج اتنے مختلف کیوں تھے تو معلوم ہوگا کہ نہ صرف ان دونوں کے دائرۂ عمل کی وسعت میں اختلاف تھا بلکہ ان کے عقاید میں بھی پوری یکسانیت نہ تھی۔ مسیح کے ابتدائی پیرو اور ان کے بارہ رہ نما بھی مسیح کی حیاتِ ثانی اور آسمانی بادشاہت کے قریب الوقوع ہونے کا اعلان کرتے تھے، لیکن انھوں نے اپنی تبلیغ کے سلسلے میں یہ سوال کبھی نہیں اُٹھایا کہ مسیح کی آمد اور آسمانی بادشاہت کے قیام کے بعد یہودیوں کے مذہبی رسوم و شعائر اور ان کے دینی قوانین کی حیثیت کیا ہوگی۔ لیکن اسٹیفن نے یہ سارے مسائل چھیڑ لیے۔ سائن ہیدرین (یہودی عدالت العامیہ) کے سامنے اسٹیفن کے مقدمے میں جو گواہ پیش ہوئے تھے ان کا بیان تھا کہ یہ شخص ہمیشہ معبدِ یروشلم کی رسموں اور یہود کے مذہبی قوانین کی مذمت کیا کرتا ہے۔ ہم نے اس کو کہتے سنا ہے کہ عیسٰی ناصری اس معبد کو مسمار کر دیں گے اور ان مذہبی قوانین کو کالعدم قرار دیں گے جو موسیٰ پر نازل ہوئے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونانی یہودی گروہ جس نے عیسٰی کے مسیح ہونے کا عقیدہ قبول کیا تھا یہودیوں کی مذہبی قربانیوں اور فقہی پابندیوں کا قائل نہ تھا اور ان کو صرف

عبرانی الاصل افراد کے قومی شعائر قرار دیتا تھا جن کا مسیح کی عالم گیر اور آسمانی بادشاہت میں کوئی مقام نہ ہوگا، کیوں کہ یہ بادشاہت تمام انسانوں کی نجات کا ضامن ہوگی خواہ وہ یہود ہوں یا غیر یہود۔

عیسیٰ کے یونانی یہودی پیروؤں سے قبل بعض اور یہودی فرقوں مثلاً ایسینی فرقہ Essenes کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا۔ جن لوگوں کو انھوں نے کفر و شرک سے نکال کر یہودی وحدانیت کے دائرہ میں شامل کیا تھا۔ ان پر سے وہ تمام تفصیلی پابندیاں ہٹالی تھیں جو عام یہودیوں کے مذہب کا لازمی جزو تھیں۔ علاوہ ازیں جب ۷۰ عیسوی میں معبد یروشلم کو رومیوں نے مسمار کر دیا تو یونانی مسیحی یہودیوں کے اس عقیدے کو اور قوت حاصل ہوئی کہ یہ ساری رسمیں عالم گیر آسمانی بادشاہت کے قیام سے پہلے تو مذہباً ضروری تھیں، لیکن اب خود قدرت کو منظور نہیں کہ انھیں تمام انسانوں کے لیے لازمی قرار دیا جائے۔

بہر حال اسٹیفن کی شہادت سے یہودیوں کے مذہبی ظلم و ستم کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے جو اب عیسیٰ کے یونانی پیروؤں کو مذہباً خطرناک سمجھنے لگے تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہود کے مذہبی سرداروں کو ان عیسائی یہودیوں پر کوئی اعتراض نہ تھا جو عبرانی الاصل تھے، کیوں کہ یہ لوگ یہود کے مذہبی قوانین و شعائر کی پابندی میں عام یہودیوں سے کسی طرح پیچھے نہ تھے۔ یہ عبرانی الاصل عیسائی یہودی یروشلم میں اسی طرح امن و عافیت سے زندگی بسر کرتے رہے مثلاً پطرس اور ان کے ساتھیوں کے ساتھ یہود کے مذہبی رؤسا نے کوئی تعرض نہیں کیا، لیکن اسٹیفن کی موت کے بعد یونانی یہودی عیسائیوں کے لیے یروشلم میں جماعتی حیثیت سے رہنا یا اپنے خیالات و عقاید کی تبلیغ کرنا ناممکن ہوگیا۔ اسٹیفن کی جماعت کا یروشلم سے اخراج عیسائیت کی ترقی کے لیے انتہائی نتیجہ خیز واقعہ ثابت ہوا کیوں کہ یہی لوگ تھے جو عیسائی مذہب کے سب سے زیادہ پرجوش مبلّغ ثابت ہوئے اور انھوں نے رومی سلطنت کے گوشے گوشے میں عیسائیت کا پیغام پہنچا دیا۔ اس کے برعکس عبرانی الاصل عیسائی فلسطین کی حدود میں محصور رہ کر رفتہ رفتہ گم نام اور بے اثر ہوتے گئے یہاں تک کہ بالآخر وہ یونانی عیسائیوں کے مقابلے میں بالکل ناپید ہو گئے۔

عام طور پر عیسائیت کی تبلیغ و توسیع کا سہرا سینٹ پال کے سر باندھا جاتا ہے اور خیال یہ ہے کہ عیسائیت ایک جداگانہ مذہب کی صورت میں اپنے مخصوص امتیازی عقاید کے ساتھ سینٹ پال کی فکری اور عملی جد و جُہد کی پیداوار ہے۔ اس خیال میں اصلیت ضرور ہے، لیکن یہ پورے طور پر صحیح نہیں کہ صرف سینٹ پال نے موجودہ عیسائیت کی بنیاد رکھی یا وہی اس کی تبلیغ میں سب سے زیادہ پیش پیش تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ اسٹیفن کی شہادت کے بعد اس کی جماعت کے افراد آس پاس کے ملکوں میں بکھر گئے اور انھوں نے یونانی نقطۂ نظر سے اپنے عقاید کی ترجمانی اور تبلیغ کا کام شروع کیا۔ چنانچہ ان کی مذہبی تبلیغ کا سب سے پہلا مرکز انطاکیہ تھا جہاں بہت سے غیر یہودیوں نے عیسائی مذہب قبول کیا اور عیسائیت کی اصلاح انطاکیہ کی اسی جماعت سے شروع ہوئی۔ چنانچہ عیسائی کا لفظ سب سے پہلے انطاکیہ کے یونانی الاصل پیروانِ مسیح کے لیے استعمال کیا گیا۔ فلسطین میں عبرانی الاصل پیروانِ مسیح کو عیسائی نہیں بلکہ نصرانی کہا جاتا تھا۔ چنانچہ جن عیسائیوں نے یہود کے مذہبی قوانین کو رد نہیں کیا انھیں بہت عرصہ تک نصرانی کے لقب سے موسوم کیا جاتا رہا۔

انطاکیہ کی عیسائی جماعت میں ہر قسم کے افراد شامل تھے، یعنی وہ لوگ بھی جو یہودیوں کے رسوم و شعائر کے پابند تھے اور وہ بھی جنھیں ختنہ اور دیگر مذہبی ظواہر کی پابندی سے مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ سینٹ پال عیسائی مذہب قبول کرنے کے بعد اسی جماعت میں آملا اور یہاں بہت عرصے تک وہ برنباس (Barnabas) کے مددگار کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ اس وقت تک رسولوں کی جماعت بھی قائم ہو چکی تھی، یعنی ان داعیانِ عیسائیت کی جن کا خیال تھا کہ وہ خدا کی طرف سے دینِ عیسوی کی تبلیغ و اشاعت پر مامور ہیں۔ ان میں سے سینٹ پال اور برنباس کو اس امر پر مامور کیا گیا کہ وہ بیرونی ممالک میں جاکر اپنے عقیدے کی باقاعدہ اور منظم تبلیغ کریں۔ ان دونوں کو اپنی تبلیغ میں یہودیوں کی عبادت گاہوں (صومعوں) سے بہت مدد ملی کیوں کہ یہود کی عبادت گاہوں سے رومی اور یونانی بت پرستوں کی ایک کافی تعداد متعلق تھی۔ رومی دنیا میں جو لوگ بت پرستی سے متنفر اور مشرکانہ عقاید سے بیزار تھے انھیں یہودیوں کے مذہبی افکار و تخیلات کی حقیقت معلوم کرنے کا شوق تھا۔ ان میں

سے جو لوگ یہودی مذہب کے عقائد قبول کر لیتے تھے انھیں ختنہ کی رسم سے بری کر کے یہودی صومعوں میں آ کر شریکِ عبادت ہونے کی اجازت دی جاتی تھی۔ چوں کہ اب تک عیسائیت ایک مستقل مذہب نہ تھا، بلکہ اسے یہودی مذہب کا ایک جزو تصور کیا جاتا تھا، اس لیے عیسائی مبلّغین کو یہودی صوامع میں اپنی تبلیغ و تعلیم کے کام کا پورا پورا موقع حاصل تھا۔ چنانچہ سینٹ پال اور برناباس نے انہی یہودی عبادت گاہوں سے اپنے مذہبی عقاید کی تبلیغ شروع کی، لیکن یہودیوں کے برعکس یونانی اور رومی مشرکین میں ان کی تعلیم توقع سے زیادہ مقبول ہوئی۔ عیسائیت کی اس توسیع پذیری اور جاذبیت کی وجوہ معلوم کرنے کے لیے ہمیں اس عہد کے فکری اور مذہبی پس منظر کا جائزہ لینا پڑے گا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ یونانی اور رومی دنیا میں یہودیوں کی بہت سی نو آبادیاں قائم تھیں۔ یہ منتشر آبادیاں ایک ایسی ذہنی اور اخلاقی فضا میں زندگی بسر کر رہی تھیں جس میں یونانی فلسفیانہ افکار نہایت طاقت ور تھے۔ اس لیے یہ ایک قدرتی امر تھا کہ فلسطین سے باہر کے یہودی ان افکار و تصورات سے متاثر ہوں۔ ان لوگوں نے محسوس کرنا شروع کیا کہ خدا کا وہ قبیلوی تصور صحیح نہیں ہو سکتا جس کی رو سے خدا کو یہودی قوم کے ساتھ ایک نسبتِ خاص ہے۔ اسی کے ساتھ وہ ان تمام مراسم اور ظواہر کو بھی بے معنی سمجھنے لگے جو خدا کے قومی تصور کے ساتھ وابستہ تھے اور جن کا جواز صرف فلسطین کے باشندوں کی سمجھ میں آ سکتا تھا۔ اس لیے یونان زدہ یہودیوں نے خدا کا ایک زیادہ عالم گیر تصور قائم کیا۔ نہ صرف یہودیوں میں بلکہ روم و یونان کی مشرک آبادی میں بھی یہ تصور پیدا ہو رہا تھا کہ خدا کو قربانیوں اور ظاہری عبادات سے راضی نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ وہ کوئی دنیوی حکم ران نہیں جو زبانی اظہارِ وفاداری یا تحفوں اور نذرانوں سے خوش ہو۔ اس کے بجائے خدا کے ساتھ انسان کو زیادہ قریبی ربط قایم کرنا چاہیے اور اس کی صورت یہ ہے کہ انسان اور خدا روحانی حیثیت سے متحد ہو جائیں۔ ساتھ ہی ساتھ قدیم دیوتاؤں میں بھی ان کا اعتقاد زائل ہوتا جا رہا تھا اور ان کے بارے میں جو افسانے زبان زدِ عام تھے ان پر بہت کم لوگوں کو یقین رہ گیا تھا۔ اس لیے رومی اور یونانی مشرکین کے اہلِ علم طبقوں نے ان اصنامی افسانوں کی ایک نئی توجیہہ و تشریح شروع کر دی، یعنی انھیں لفظاً صحیح سمجھنے کے بجائے وہ ان افسانوں کو استعارات اور تشبیہات کی

زبان میں مجرد حقائق کی تعبیر قرار دیتے تھے۔ روما میں جو سرکاری مذہبی رسوم ادا کی جاتی تھیں ان کے ساتھ بھی لوگوں کی دلچسپی کم ہوتی جا رہی تھی، کیوں کہ ان میں افراد کو اپنی ذاتی روحانی تسکین کا کوئی سامان نظر نہیں آتا تھا۔ وہ ایک دینِ اجتماعی کے بجائے انفرادی اور شخصی دین کے طلب گار تھے جو ان کی روحانی امنگوں کے لیے آسودگی کا باعث ہو۔ یونانی اور رومی فلسفیوں نے خدا کا جو تصور پیش کیا تھا اس میں تشخیص کا کوئی شائبہ نہ تھا اور اس سے ایسے لوگوں کی کوئی تسکین نہیں ہو سکتی تھی جن کا اندازِ فکر فلسفیانہ تھا۔ ان کو ایسے خدا کی ضرورت تھی جو نہ صرف ان کا معبود ہو بلکہ ان کے دکھ درد، ان کی مظلومیت اور افلاس میں بھی ان کا رفیق و ہم دم ثابت ہو۔ اس اندازِ فکر کے باعث اس زمانے میں بہت سے ثانوی خداؤں اور دیوتاؤں کی پرستش شروع ہو گئی جن کو عام لوگ اپنا نجات دہندہ تصور کرتے تھے اور جن کی مشترکہ پرستش کے لیے انھوں نے جمہوری اساس پر بہت سی برادریاں قایم کرلی تھیں۔ ان برادریوں سے عام رومیوں اور یونانیوں کو ملکی سیاست اور حکومتی کاروبار کی بہ نسبت زیادہ دل چسپی تھی کیوں کہ حکومت کا عوام سے کوئی ربط باقی نہیں تھا اور نہ اربابِ حکومت کو عام لوگوں کی فلاح و بہبود سے کوئی وابستگی تھی۔ ان مذہبی برادریوں کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ ان میں شرکت کرنے والوں کو یہ یقین ہو جاتا تھا کہ وہ اپنے نجات دہندہ دیوتا کی پرستش کے ذریعے ایک نئی اور لافانی زندگی حاصل کرلیں گے اور اپنے معبود سے پُراسرار طریقے پر متحد ہو جائیں گے۔ عیسائیت بھی اسی قسم کی ایک خفیہ برادری تھی جس کے ارکان ایک نجات دہندہ مسیح پر یقین رکھتے تھے اور ان کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ وہ بعض مذہبی رسوم کی ادائیگی کے بعد اس نجات دہندہ کی لافانی زندگی میں شریک ہو جاتے ہیں۔ البتہ عیسائی برادری کی ایک خصوصیت ایسی تھی جس کے باعث وہ مشرکوں کی برادری سے ممتاز تھی، یعنی عیسائی اپنے آپ کو تبلیغِ مذہب پر مامور سمجھتا تھا اور اس کی جدوجہد کا مقصود یہ ہوتا تھا کہ وہ تمام انسانوں کو اپنی برادری کے دائرے میں لے آئے۔ اس لیے وہ کسی دوسرے مذہب کی عبادت و مراسم میں شرکت کرنا پسند نہ کرتا اور نہ دوسرے ادیان کے عقاید کی صحت پر یقین رکھتا تھا۔ اس کے برعکس ان مشرکانہ برادریوں میں جن کا

ہم ذکر کر چکے ہیں یہ تبلیغی جوش موجود نہ تھا اور نہ ان کے ارکان کو اس امر کی ممانعت تھی کہ وہ دوسرے مذہبی عقاید اور مراسم سے دلچسپی لیں۔ چنانچہ یونانی اور رومی مشرکین دوسری برادریوں کے مراسم و عبادات میں آزادی سے شرکت کرتے تھے۔

ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ یہودیوں میں ایک مسیح اور نجات دہندہ کی آمد کا عقیدہ پیدا ہو چکا تھا، لیکن رومی اور یونانی علاقوں کے یہودیوں اور فلسطینی یہودیوں کا تصور اس بارے میں مختلف تھا۔ فلسطینی یہودیوں کا خیال تھا کہ آنے والا مسیح ایک دنیوی فرماں روا ہوگا جو یہودی سلطنت کو سارے عالم میں پھیلا دے گا، لیکن یونان زدہ یہودی آبادی محسوس کرتی تھی کہ یہود کے مروجہ مذہب میں ایسے عالم گیر عناصر کا فقدان ہے جن کی بنا پر یونان اور روما کی آبادیاں یہودیوں کے مذہبی اعتقادات پر متحد ہو سکیں۔ اس لیے وہ آنے والے مسیح کو ایک روحانی فرماں روا تصور کرتے تھے جو یہودیوں کو غیر ضروری مذہبی ظواہر اور فروعات سے نجات دلا کر ایک اعلیٰ تر روحانی سطح پر لائے گا۔ ان کا خیال تھا کہ صرف ایسا ہی خالص روحانی دین بت پرستانہ اور مشرکانہ مراسم کو مٹا سکتا ہے جو فروعات و ظواہر، مذہبی قربانیوں اور دیگر مراسم و شعائر سے بالکل پاک ہو۔

ان حالات میں جب برنباس اور سینٹ پال نے یونانی علاقوں کا دورہ شروع کر کے اپنی تبلیغی جدوجہد کا آغاز کیا تو انھیں جلد ہی محسوس ہو گیا کہ ان میں کس قسم کا مذہب آسانی سے فروغ پا سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان مبلغین نے دانستہ طور پر عیسوی عقاید کو ایسی شکل دینے کی کوشش کی جو ان علاقوں کی آبادی کے لیے مطبوعِ خاطر ہو بلکہ جو مذہب یہ لوگ لے کر نکلے تھے، وہ خود اس ذہنی اور روحانی فضا کے اثرات سے آزاد نہ تھا جس کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ عیسیٰ کی تعلیم میں قانون کی بہ نسبت اخلاق پر زیادہ زور دیا گیا تھا اور اس قسم کی مذہبی فروع پرستی اور ظاہر پسندی کو منافقت پر مبنی قرار دیا گیا تھا جو معمولی مذہبی پابندیوں کے مقابلے میں اعلیٰ اخلاقی اقدار اور روحانی اصولوں کو پس پشت ڈال دینے کی عادی ہو۔ البتہ جہاں تک اعتقادات کا تعلق ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ عیسیٰ نے خود اپنے عقاید کی تشکیل نہیں کی بلکہ ان کی تشکیل میں بعض دوسرے حالات اور عناصر دخل انداز ہو گئے جن کی تفصیل

ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

مسیح کے ابتدائی پیروؤں کا یہ عقیدہ نہ تھا کہ عیسیٰ علیہ السلام خدا کے بیٹے ہیں۔ وہ آپ کو آنے والی آسمانی بادشاہت کا روحانی فرماں روا تسلیم کرتے تھے اور اس امر کے متوقع تھے کہ آپ کے ظہورِ ثانی کے بعد دنیا کی حالت بدل جائے گی اور انسان عالم گیر اخوت اور عدل و انصاف کے عہد میں داخل ہوگا کیوں کہ آپ دنیوی طاقتوں کے جور و ستم کا خاتمہ فرمائیں گے، لیکن جیسا جیسا وقت گزرتا گیا پیروانِ مسیح کی امیدیں مایوسی میں بدلتی گئیں اور عیسائیوں کا عام میلانِ فکر اس طرف راجع ہوتا گیا کہ عیسیٰ نے اپنی موت سے انسانیت کے گناہوں کا کفارہ ادا کر کے اس کی روحانی نجات کا راستہ ہموار کر دیا ہے۔ اس طرح مسیح کا یہ تصور قوی ہوتا گیا کہ وہ انسانیت کے نجات دہندہ تھے اور ان کو ماننے کے ساتھ ہی انسان گناہ کی آلائشوں سے پاک ہو کر آسمانی بادشاہت کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ حضرت عیسیٰ کی تعلیم میں خدا اور انسان کے باہمی تعلق کے بارے میں جس الٰہی صفت پر سب سے زیادہ زور دیا گیا تھا وہ خدا کی ابوبیت تھی، یعنی انسان کے مقابل میں خدا کی وہی حیثیت ہے جو بیٹوں کے مقابلے میں باپ کی ہوتی ہے اور جس طرح ایک باپ اپنی اولاد کے دکھ درد میں شریک ہوتا ہے اسی طرح خدا بھی انسان کی تکالیف و مصائب میں اس کا ہمدرد اور دم ساز ہے۔ اس تعلیم میں کوئی ایسی بات نہ تھی جس سے یہ ظاہر ہو کہ انسان جسمانی حیثیت سے خدا کی اولاد ہے بلکہ اس کا مقصود صرف یہ تھا کہ انسان اپنے آپ کو خدا سے قریب سمجھے اور یہ یقین کرے کہ نیکی اور اخلاقِ عالیہ کی راہ میں اس کو جو مشکلات پیش آتی ہیں ان میں وہ خدا سے مدد اور نصرت کی توقع کر سکتا ہے۔

یہودیوں میں عام طور پر خدا کا جو تصور مروج تھا اس کے تحت خدا کو انسان سے بالکل غیر اور ماورٰی قرار دیا گیا تھا۔ حضرت عیسیٰ نے اس تصور کو بدلنے کے لیے اور خدا اور انسان کے باہمی تعلق کو زیادہ گہرا کرنے کی غرض سے خدا کے لیے آسمانی باپ کی اصطلاح استعمال کی تھی، لیکن مسیح کی غیر معمولی شخصیت کا اثر ایک نجات دہندہ اور مسیح کے آنے کا

انتظار اور پھر مسیح کے ساتھ یہودیوں نے جو ظالمانہ برتاؤ کیا اس کا ردعمل ــــ ان سب عناصر کی آمیزش سے یہ خیال قوی ہوتا گیا کہ مسیح عام انسانوں کی بہ نسبت خدا سے کوئی خاص خصوصیت رکھتے تھے۔ جب تک عیسائیت فلسطین میں محدود تھی اس وقت تک مسیح اور خدا کے مخصوص تعلق کی نسبت کوئی ایسا تصور پیدا ہونا مشکل تھا جو یہودیوں کے عام اعتقادات کے خلاف ہو۔ اس لیے مسیح کو برگزیدہ اور محبوب خدا سمجھنے کے باوجود آپ کے عیسائی یہودی پیرو ابن اللہ کے عقیدے کی طرف مائل نہ ہو سکے، لیکن جب عیسائیت کی تبلیغ اُن علاقوں میں شروع ہوئی جہاں بت پرستانہ اور مشرکانہ عقیدوں کا زور تھا یا یونانی مذہبی تصورات کا غلبہ تھا، تو آسمانی باپ کا تصور بدلنا شروع ہوا اور مسیح کی مظلومانہ موت کے تصور سے مل جل کر یہ عقیدہ پیدا ہو گیا کہ مسیح کا خدا سے وہ تعلق نہ تھا جو دوسرے انسانوں کا ہوتا ہے بلکہ آپ واقعتاً خدا کے بیٹے تھے جس کو خدا نے اپنے بندوں کی نجات کے لیے دنیا میں پیدا کیا تھا۔ یونانی اور رومی تہذیب کے مرکزوں میں اس قسم کے خیالات عام تھے اور کئی مذہبی فرقے یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ ان کے دیوتا برگزیدہ انسانوں کے جسم میں حلول کر سکتے ہیں۔ اس لیے ایسی ذہنی فضا میں اس خیال کی اشاعت دشوار نہ تھی کہ مسیح نے آسمانی باپ کا جو تخیل پیش کیا تھا اس کا مطلب یہ ہے کہ مسیح خدا کا بیٹا تھا اور مسیح کی صورت میں خود خدا مجسم ہو کر نجاتِ انسانی کے لیے دنیا میں آیا۔

اس طرزِ خیال کو بعض یونانی افکار اور یہودی مذہبی تصورات سے بھی تقویت ملی۔ ہم بتا چکے ہیں کہ یہودیوں میں عام طور پر خدا کا ماورائی تصور رائج تھا، یعنی وہ خدا کو ایک ایسی ہستی قرار دیتے تھے جو کائنات سے بالکل الگ اور انسان کی آرزوؤں اور تمناؤں سے بیگانہ تھی۔ ان کے نزدیک خدا اور انسان غیر یک دیگر تھے اور انسان کا کام صرف یہ تھا کہ وہ ایک خارجی معبود کے احکام بجا لائے۔ عیسائیت کے ظہور سے کچھ عرصہ پہلے اس تصور کے خلاف ردِ عمل پیدا ہو چکا تھا اور بعض مفکرین اس امر پر غور کر رہے تھے کہ اگر خدا اور انسان ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہستیاں ہیں تو ان دونوں میں کوئی درمیانی واسطہ ہونا چاہیے جو ان کے فصل و بعد کو دور کر کے انھیں ایک دوسرے سے ملا سکے۔ چنانچہ کتاب

حکمتِ سلیمان میں ہمیں ایک درمیانی واسطے کا تصور ملتا ہے۔ اس کتاب کو حضرت سلیمان کی جانب منسوب کیا جاتا ہے لیکن دراصل یہ عہدِ عیسائیت سے کچھ زمانہ قبل کی پیداوار ہے۔ اس میں حکمت کو خدا کی ایک صفت قرار دے کر اسے گوشت پوست پہنایا گیا ہے، یعنی اس کو ایک قائم بالذات طاقت بنا دیا گیا ہے جس کو خدا اپنے پیغامات اور الہامات کا واسطہ بناتا ہے۔ اسی قسم کے درمیانی واسطے کا تخیل ہمیں اسکندریہ کے ایک یہودی مفکّر فائلو Philo کے یہاں بھی ملتا ہے جو عیسائیت کے ابتدائی زمانے میں یہودی کتبِ مقدسہ کی فلسفیانہ تاویل کا کام انجام دے رہا تھا۔ فائلو نے حکمت کے بجائے رواقی مکتبِ خیال کے کلمہ (Logos کو خدا اور انسان کے درمیان واسطہ قرار دیا تھا۔ ابتدأً کلمہ خدا کی ایک صفت تھی لیکن فائلو نے اس کو ایک مستقل بالذات ہستی اور خدا کا نقشِ اوّل قرار دیا۔ اس کے نقطہ سے خدا نے براہِ راست تخلیق عالم کا کام نہیں انجام دیا بلکہ پہلے کلمے کی تخلیق کی اور پھر اس کی وساطت سے دنیا پیدا ہوئی۔ اس طرح کلمہ گویا ایک خدائے ثانی تھا۔

اسی طرح یونانی ذہن نے خدا کا جو تصور قائم کیا اس میں بھی انسان اور خدا کے اتصال یا باہمی تعلق کا کوئی امکان نہ تھا، کیوں کہ یونانیوں کا خدا بالکل ماورائی تھا جس کو عالم اور اس کے واقعات سے کوئی سروکار نہ تھا۔ وہ اپنی جگہ پر اتنا مکمل اور بے عیب تھا کہ اس ناقص اور نامکمل عالم کے ساتھ اس کو دلچسپی لینے کی کوئی وجہ نہ تھی۔ اس تصور کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ انسان اور خدا میں کمال درجہ کا بُعد قائم ہو گیا، لیکن یہ ظاہر ہے کہ انسان ایسے خدا کے اعتقاد میں کوئی محبوبیت، لذت اور راحت نہیں پا سکتا جو اس کی زندگی، اس کے مقاصد اور اس کی آرزوؤں سے کامل طور پر بیگانہ ہو، اس لیے یونانی اور رومی تہذیب کے زیرِ اثر علاقے میں جو افراد بستے تھے انھیں ایک ایسے خدا کی تلاش تھی جو انسان کے دکھ درد اور رنج و راحت کا شریک ہو اور اس کے نصب العینوں اور آرزوؤں میں اس کا مددگار ہو۔ اس لحاظ سے یہودیوں کا تصور ان کی تلاش سے قریب تر تھا کیوں کہ یہودیوں کا خدا ایک زندہ، توانا اور صاحبِ قدرت خدا تھا جس نے نہ صرف عالم کی تخلیق

کی بلکہ اس کی ہدایت کا بھی سامان کیا اور درجہ بہ درجہ انسان کے نشوو ارتقا کا راستہ ہموار کیا، لیکن یہودیوں نے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، خدا کو ایک خارجی ہستی قرار دے کر اور اسے اپنی قوم کے لیے مخصوص کر کے اپنی مقبولیت کا راستہ خود ہی بند کر دیا۔ اب عیسائیت نے خدا کا جو تصوّر پیدا کیا اس میں نہ صرف یہودی تصور کے اجزا شامل تھے بلکہ وہ یہودیوں کے خدا کی بہ نسبت انسان سے زیادہ قریب تھا اور اس کے ساتھ جب مسیح کو خدا کا بیٹا اور دنیا کا نجات دہندہ قرار دیا گیا تو انسان اور خدا کے درمیان وہ واسطہ حاصل ہو گیا جس کی یونانی اور رومی کمی محسوس کرتے تھے۔ ابھی تک انسان کا ذہن اس نوبت تک نہیں پہنچا تھا جہاں خدا اور انسان کا باہمی رابطہ کسی واسطے، شفیع اور نجات دہندہ کا محتاج نہ ہو۔ رومی اور یونانی دنیا میں اکثر بادشاہوں اور بڑے بڑے انسانوں کو خدا کا ہم مثل قرار دیا جاتا تھا۔ چنانچہ کئی رومی شہنشاہوں کو ان کی رعایا نے الوہیت کا مرتبہ عطا کیا تھا۔ ان حالات میں جب عیسائیت یونانی اور رومی دنیا میں اپنا پیغام لے کر پہنچی تو مسیح کے تصور میں ادنیٰ سی تبدیلی نے الوہیتِ مسیح اور عیسیٰ کے ابن اللہ ہونے کے عقیدے کی شکل اختیار کر لی۔ پھر چوں کہ رومی اور یونانی دنیا فلسطین سے زیادہ وسیع اور عالم گیر تھی اور اس کی علمی اور تہذیبی طاقت بھی باشندگانِ فلسطین کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھی، اس لیے یہ امر باعثِ تعجب نہیں کہ حضرت عیسیٰ کے ان پیروؤں کا عقیدہ رفتہ رفتہ ناپید ہو گیا جو آپ کو صرف مسیح اور آسمانی بادشاہت کا فرماں روا خیال کرتے تھے۔

مسیحیت اور یہودیت کی علیحدگی۔ رومی دنیا میں عیسائیت کی تبلیغ جتنی زیادہ مقبول ہوتی گئی، اسی نسبت سے یہودیوں کو اس خطرے کا احساس بڑھتا گیا کہ عیسائیت اب ایک مستقل دین کی صورت اختیار کرتی جا رہی ہے اور ان کی کامیاب حریف ہے۔ ابتدا میں یہود کے مذہبی طبقوں کا خیال تھا کہ عیسیٰ کی مصلوبیت کے بعد یہ تحریک خود بہ خود ختم ہو جائے گی مگر اس واقعے کے بعد جب عیسیٰ کے یہودی پیروؤں نے یروشلم میں اپنی علیحدہ جماعت قائم کر لی تب بھی ان کو عیسوی تحریک کی طرف سے کوئی اندیشہ نہیں پیدا ہوا۔ البتہ جب اسٹیفن کی سرکردگی میں عیسیٰ کے یونانی یہودی پیروؤں کی جماعت قائم ہوئی تو انھوں

نے اس اقدام کو خطرناک سمجھ کر اسٹیفن کو قتل کروا دیا اور یونانی عیسائیوں کی جماعت کو یروشلم سے نکال دیا، لیکن یونانی عیسائیوں نے یروشلم سے نکل کر رومی سلطنت کے مختلف علاقوں میں اپنی تبلیغ کا جال بچھا دیا۔ اس تبلیغی جدوجہد کی کامیابی سے یہود کے مذہبی رہنما بہت مضطرب ہوئے لیکن فلسطین سے باہر رومی سلطنت کے دوسرے حصوں میں ان کا کوئی سیاسی اور مذہبی اثر نہ تھا۔ اس لیے انھوں نے فلسطین کے یہودی عیسائیوں کے مرکز کو توڑنے کی کوشش کی اور انہی کی تحریک پر شاہ اگرمیپا اوّل نے عیسائی رہنماؤں کی گرفتاری کا حکم صادر کیا، لیکن پطرس جو ان کا سب سے بڑا لیڈر تھا فلسطین سے فرار ہو گیا۔ اس لیے ان لوگوں نے مجبوراً خاموشی اختیار کر لی کیوں کہ سارے عیسائیوں کو قانون کی گرفت میں لانا ممکن نہ تھا۔ ۷۰ء میں یروشلم کی تباہی سے قبل تک عیسوی تحریک کو یہودی مذہب کا ایک داخلی فتنہ قرار دیا جاتا تھا اور اس امر کے کوئی قرائن نہیں کہ اس وقت تک یہودیوں نے اس کو جداگانہ دین کی حیثیت سے تسلیم کیا ہو۔

عیسائیت کا پیغام سب سے زیادہ ان غربا اور مفلوک الحال طبقات میں مقبول ہوا۔ جو اپنی زندگی سے تنگ اور ایک ایسے عالمِ روحانی کے منتظر تھے جس میں غربت و امارت کا فرق ناپید ہو۔ اگرچہ عیسائیت میں ابتداءً کوئی اشتراکی رنگ نہیں تھا لیکن اس کے پیغام میں مساوات اور اخوت کے اقدار یقیناً نمایاں تھے جس کی وجہ سے یہود کے ادنیٰ طبقات، یونان و روما کے غلاموں کی ایک کثیر تعداد، نیز رومی سلطنت کے وہ افراد جنھیں دنیوی ثروت و اقتدار میں کوئی حصہ نہیں ملا تھا عیسوی تحریک میں ایک بہت بڑی روحانی تسکین محسوس کرتے تھے۔ اس طرح عیسائیت کے اشاعت کے ساتھ ساتھ رفتہ رفتہ ایک ایسا معاشرہ وجود پذیر ہوا جس کی اساس جمہوری تھی اور جس میں رومی سلطنت کے مظلوم طبقات باہم متحد ہو گئے تھے۔

اس نئے مذہب کی توسیع میں خود یہودیوں کی عبادت گاہیں بہت معاون ثابت ہوئیں کیوں کہ یہودیوں نے یونان و روما کے مشرکین کی ایک بڑی تعداد کو اپنی طرف متوجہ کرنے میں کامیابی حاصل کی تھی اور اب انہی کی عبادت گاہوں کو عیسائیوں نے اپنی تبلیغی

جدوجہد کا مرکز بنا لیا۔ اگر یہودیت نے رومی سلطنت میں اپنی جدوجہد کے ذریعے عیسائیت کی توسیع کے لیے پہلے سے راہ ہموار نہ کر دی ہوتی تو شاید اس نئے مذہب کی اشاعت اتنی آسان نہ ہوتی۔ اس طرح عیسائی مبلغین کو یونانی اور رومی دنیا کے مشرکوں سے رابطہ پیدا کرنے میں یہودی صوامع سے بہت مدد ملی، کیوں کہ ابھی تک یہودیوں کے مذہبی رہنما نے ان کو جداگانہ دین کا پیرو نہیں قرار دیا تھا، لیکن وہ وقت جلد آ رہا تھا جب کہ یہودیوں نے اپنی عبادت گاہوں میں عیسائیوں کا داخلہ بند کر دیا۔ عیسائی مبلّغین کو یہودیوں کے اس فیصلے سے کوئی رکاوٹ نہیں پیش آئی کیوں کہ وہ یونانی اور رومی بت پرستوں سے پہلے ہی ربط پیدا کر چکے تھے۔ یہودی صوامع سے عیسائیوں کا اخراج پہلے پہل انطاکیہ میں شروع ہوا اور رفتہ رفتہ سلطنت کے دوسرے علاقوں میں بھی اس پر عمل درآمد ہونے لگا۔

رومی سلطنت میں عیسائیت کی تبلیغی جدوجہد کا پہلا مرکز انطاکیہ تھا۔ انطاکیہ کے عیسائی یہودیوں کی مذہبی عبادات میں بالکل اس طرح شریک ہوتے تھے جس طرح خود یہودی مذہب کے افراد، لیکن فرق یہ تھا کہ یہ اپنی علیحدہ مذہبی مجالس بھی منعقد کیا کرتے تھے۔ انطاکیہ کی اسی عیسائی جماعت نے ایشیائے کوچک کے علاقوں میں سب سے پہلے ایک تبلیغی مہم روانہ کی جس کے مذہبی قائد سینٹ پال اور برنباس تھے۔ ان دونوں کو یونانی بت پرست افراد سے رابطہ پیدا کرنے میں کوئی دقت محسوس نہیں ہوئی کیوں کہ یہ لوگ یہود کی عبادت گاہوں میں آزادی سے آتے جاتے اور ان کی عبادت میں بے تکلف حصہ لیتے تھے، اس طرح جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، انھوں نے یونانی بت پرستوں سے براہِ راست رابطہ پیدا کر لیا۔ جو یونانی بت پرست افراد تبدیلِ مذہب پر آمادہ ہوتے انھیں عیسائی بنانے میں ان مبلّغین کو کوئی دقت نہیں محسوس ہوتی تھی کیوں کہ خود یہودیوں نے ایسے بت پرستوں کو رسمِ ختنہ سے مستثنیٰ قرار دیا تھا جو یہودی وحدانیت کے قائل تھے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ شریعتِ موسوی کے دیگر قوانین و مراسم کے متعلق ان عیسائی مبلّغین کا کیا موقف تھا، لیکن غالباً اسٹیفن کی طرح ان میں سے زیادہ تر لوگ ایسے تھے جن کا یقین تھا کہ مسیح کی بادشاہت میں موسوی شریعت کے غیر اخلاقی یعنی ظاہری اور فروعی احکام کی

پابندی ضروری نہیں ہوگی۔ اس تبلیغی جدوجہد کے نتیجے میں ایشیائے کوچک کے علاقے میں کئی نئی عیسائی جماعتیں قائم ہوگئیں جن کی اکثریت ان افراد پر مشتمل تھی جنھوں نے بت پرستی ترک کر کے دینِ عیسوی قبول کیا تھا، لیکن انطاکیہ کے عیسائی مبلّغین نے ان کو یہودی مذہب کے تفصیلی قوانین اور ظواہر و رسوم کی پابندیوں سے آزاد کر دیا تھا۔

اس آزاد روش کے نتائج پر ابھی تک انطاکیہ کے مبلّغین نے پوری طرح غور و فکر نہیں کیا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کی یہ آزادی اور فروعات و ظواہر کو مذہب سے خارج قرار دینے کی حکمتِ عملی خود ان یونانی یہودیوں کے مسلک کے مطابق تھی جو فلسطین سے باہر رومی اور یونانی علاقوں میں پھیلے ہوئے تھے کیوں کہ، فلسطین کے یہودیوں کے برعکس، یونانی یہودیوں میں یہ احساس پیدا ہو چکا تھا کہ شریعتِ موسوی کے تفصیلی احکام اور غیر ضروری ظواہر و فروعات کی کثرت خود ان کے لیے ناقابلِ برداشت ہونے کے علاوہ یہودی مذہب کی اشاعت میں مانع ہے۔ اس لیے عیسائی مبلّغین نے بھی صرف خدا کی وحدانیت اور ان اخلاقی احکام کی تعمیل پر زور دیا جو شریعتِ موسوی کا جزو تھے۔ ممکن ہے کہ یونان و روما کے یہودیوں کی طرح انطاکیہ کے عیسائی مبلّغین نے بھی محسوس کیا ہو کہ اگر دینِ عیسوی کو ان تفصیلات و فروعات سے پاک کر دیا جائے جو یہودیت کے ساتھ مخصوص ہیں تو ان کی تبلیغ کی کامیابی بالکل یقینی ہو جائے گی، مگر انھوں نے اس مسئلے کا قطعی تصفیہ نہیں کیا تھا۔

لیکن انطاکیہ کے مبلّغین کی کامیابی اور ایشیائے کوچک کے علاقوں میں عیسائیوں کی متعدد جماعتوں کے قیام کے ساتھ ہی یروشلم کے مسیحیوں نے اس نازک مسئلے کو چھیڑ کر یہودیت اور مسیحیت کے افتراق کا سنگِ بنیاد رکھ دیا۔ یہ لوگ جو فلسطین کی محدود فضا میں زندگی بسر کر رہے تھے اور شریعتِ موسوی کے احکام پر سختی سے عمل پیرا تھے یہ سن کر نہایت برافروختہ ہوئے کہ ایشیائے کوچک میں ایسی عیسائی جماعتوں کا قیام عمل میں آ رہا ہے جو نہ صرف غیر یہودی یونانی بت پرستوں پر مشتمل ہیں بلکہ یہودیوں کے مذہبی رسوم و شعائر اور ظواہر سے بھی ناآشنا ہیں۔ ان فلسطینی یہودی عیسائیوں کو یقین نہیں آتا تھا کہ ایسے اشخاص

بھی خدائے موسیٰ کے وعدوں کے مصداق ہو سکتے ہیں جو بنی اسرائیل کی منتخب قوم سے تعلق نہ رکھنے کے علاوہ ان ظاہری علامات اور شعائر سے بھی محروم ہیں جن کو خدا نے اپنے میثاق میں نجات یافتہ قوم کے لیے مخصوص کر دیا تھا۔ انطاکیہ کے مذہبی رؤسا نے اس مسئلے کو معرضِ التوا میں رکھنے کی کوشش کی کیوں کہ انھیں اس بارے میں مسیح کی کوئی واضح ہدایات نہیں ملتی تھیں۔ اس کے برعکس مسیح کی جو تھوڑی بہت تعلیم ان تک پہنچی اس کا اندازہ فلسطینی یہودی عیسائیوں کے مسلک سے متناقض تھا کیوں کہ مسیح نے اس امر کی پیش گوئی کی تھی کہ ایک وقت ایسا آئے گا جب غیر یہودی افراد و اقوام بھی آسمانی بادشاہت میں داخل ہوں گی۔ اگرچہ آپ نے اس مسئلے کی بابت کوئی صاف بات نہیں کہی تھی کہ ختنہ اور دیگر یہودی رسوم و شعائر کی پابندی ان پر لازم ہوگی یا نہیں، مگر فلسطینی یہودی عیسائیوں کا خیال تھا کہ مسیح نے ان تمام فروعات و ظواہر کو حکماً لازم کیا تھا۔ چنانچہ انجیل متی کا یہ جملہ کہ "میں احکامِ موسوی کی تعمیل کرانے کے لیے آیا ہوں نہ کہ ان کی منسوخی کے لیے" اسی ذہنیت کا آئینہ دار ہے۔

یروشلم کے بعض انتہا پسند یہودی مسیحی اس معاملے میں اتنے مضطرب تھے کہ انھوں نے انطاکیہ پہنچ کر براہِ راست اس کے متعلق اپنے احساسات کا اظہار کیا اور جو لوگ تبدیلیِ مذہب کے باعث مسیحیت کے دائرے میں داخل ہوئے تھے انھیں بتایا کہ شریعتِ موسوی کے تفصیلی اور فروعی احکام کی پیروی کے بغیر محض مسیح پر ایمان لانے سے نجات ممکن نہیں ہے۔ غالباً یہودی مسیحیوں نے ان کے فیصلے کو تسلیم کرنے میں تامل نہیں کیا، لیکن یونانی عیسائی آسانی سے ماننے والے نہیں تھے، اس لیے انطاکیہ کی عیسائی جماعت کا اختلافِ رائے دور نہ ہو سکا۔ چوں کہ یہ مسئلہ اہم تھا اس لیے بالآخر یہ فیصلہ ہوا کہ انطاکیہ کے عیسائیوں کا ایک وفد یروشلم جا کر اس مسئلے کی بابت وہاں کے عیسائی رہنماؤں سے گفت و شنید کر لے۔ چنانچہ برنباس اور سینٹ پال اس مقصد کے لیے یروشلم گئے اور وہاں انھوں نے پطرس اور یعقوب وغیرہ سے گفتگو کر کے ان پر اپنا نقطۂ نظر واضح کیا۔ یروشلم کے اکابر کو ان کے دلائل سے تشفی ہو گئی اور معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے موسوی شریعت کے تفصیلی احکام

کی پابندی پر اصرار نہیں کیا۔
بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ اب اس مسئلے پر کوئی مزید بحث و تمحیص نہیں ہوگی لیکن یہودی عیسائیوں کے وہ افراد اس آسانی سے شکست ماننے والے نہیں تھے جن میں فریسی فرقے کی روایات زندہ تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ چند دنوں بعد جیمس نے یروشلم سے کچھ عیسائیوں کو انطاکیہ روانہ کیا جنھوں نے یہاں مختون اور غیر مختون عیسائیوں کے باہمی اختلاط کا منظر دیکھ کر بہت برا مانا۔ اگرچہ انھوں نے یونانی عیسائیوں پر ختنہ لازم کرنے کی کوشش لازم نہیں کی لیکن اس امر پر ضرور اصرار کیا کہ عشائے ربانی کے موقع پر مختون اور غیر مختون افراد کو الگ کرنا ضروری ہے، نیز یہ کہ یہودی عیسائیوں کو موسوی قانون سے انحراف کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ ان کے دلائل سے پطرس اور برنباس دونوں متاثر ہو گئے لیکن سینٹ پال بدستور اپنے مسلک پر قائم رہا کہ عیسائی جماعت کے دونوں گروہوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس نے پطرس اور برنباس پر الزام لگایا کہ وہ عیسیٰ کی تعلیمات کی خلاف ورزی پر آمادہ ہیں اور یروشلم کے سمجھوتے سے ہٹتے جا رہے ہیں، لیکن بظاہر حالات یہ الزام غلط معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال عیسائی رہنماؤں کے اس جھگڑے کا نتیجہ یہ ہوا کہ سینٹ پال نے انطاکیہ کی جماعت سے اپنا تعلق منقطع کر لیا اور ایشیائے کوچک کے علاقے میں اپنی تبلیغ کا سلسلہ آزادانہ طور پر جاری رکھا، یعنی اس علاقے کی عیسائی جماعتوں کا انطاکیہ کے مرکز سے کوئی ربط نہیں رہا۔ اس طرح رفتہ رفتہ ان تمام عیسائیوں نے شریعت موسوی کے احکام پر عمل درآمد ترک کر دیا جو بت پرستانہ اور مشرکانہ مذہب کو چھوڑ کر عیسائیت میں داخل ہو گئے تھے اور چوں کہ عیسائیوں کی عظیم ترین اکثریت ایسے ہی افراد پر مشتمل تھی، اس لیے بہت جلد عیسائی مذہب ایک مستقل دین بن گیا جس کا یہودی روایات اور شعائر سے کوئی تعلق نہ تھا۔
یہودیت کے برعکس جس کی بنیاد عمل اور احترام قانون پر رکھی گئی تھی اور جس کا مدار اشخاص پر نہیں بلکہ تعلیمات اور روایات پر تھا، عیسائیت میں ابتدا ہی سے عمل کے مقابلے میں ایمان کو اور قانون کے مقابلے میں اخلاقی کردار کو زیادہ اہمیت حاصل تھی۔ اس

کے ساتھ اس مذہب کی خصوصیت یہ تھی کہ اس میں مسیح کے ساتھ شخصی وابستگی کو مدار دین قرار دیا گیا تھا۔ اس کی قوتِ محرکہ، نصب العین، مقصد یا پیغام اور احکام کی طاقت نہ تھی بلکہ ایک مرکزی روحانی شخصیت کی تقلید اس کی زندگی کا اصل محور تھی۔ عیسائیت کی تعلیم کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ انسان اصلاً خدا تعالیٰ کی فطرت پر پیدا کیا گیا ہے، اس لیے وہ روحِ خداوندی کا مظہر ہے۔ اس نے یہودی ماورائی تصور کے برعکس خدا تعالیٰ اور انسان کے باہمی قرب پر زور دیا۔ یہی اس کی صداقت اور قوت کا اصل راز تھا۔ اس کے ساتھ اس نے اعلیٰ کردار کی اہمیت واضح کرکے انسان کو فروعات و جزئیات اور مذہبی مراسم و ظواہر کے پنجے سے رہا کیا۔ بدقسمتی سے عقاید ایمانیات کے بارے میں عیسائیت کی تعلیم واضح نہ تھی۔ پھر چوں کہ اس نے اعمال کے بجائے عقاید کو مرکزی اہمیت دی تھی اس لیے عیسائیوں کے یہاں عقاید کے بارے میں وہی تفصیلی اور فروعی جھگڑے پیدا ہوگئے جو یہودیوں کے یہاں قانون کے بارے میں پیدا ہو چکے تھے۔ اس کے ساتھ ہی عیسائیت نے اخلاقی زندگی اور معاشری زندگی کے باہمی تعلق کو قرار واقعی اہمیت نہیں دی۔ اس لیے اس کے نظریۂ اخلاق میں انفرادیت کا رنگ غالب رہا، حالاں کہ اجتماعی اخلاقیات کی طاقت کے سامنے اخلاق کے انفرادی معیارات یا تو قطعاً بے اثر رہتے ہیں یا ان کا دائرۂ عمل نہایت محدود ہو جاتا ہے تاآں کہ افراد اپنی اخلاقی طاقت کے ذریعے سوسائٹی کی زیادہ موثر اخلاقیات کو بالکل بدل نہ ڈالیں۔ انفرادی اخلاق پر زور دینے کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب پسند افراد نے اپنی اخلاقیات کو سوسائٹی کے اثرات سے محفوظ کرنے کے لیے دنیا اور معاملاتِ دنیا سے گریز کرنا شروع کیا۔ اس طرح عیسائیت انسانوں کی ایک بڑی تعداد کو رہبانیت اور مرتاضیت کی طرف لے گئی اور جو صلاحیتیں تعمیر و تمدن اور ارتقائے حیات کے کام میں صرف ہونی چاہیے تھیں وہ نفس کشی اور انفرادی تزکیۂ اخلاق کی بے سود کوشش میں ضائع ہوگئیں۔

مسیحی عقاید کا اختلاف اور ان کی بنا پر فرقہ بندی کا ظہور

نصرانی فرقہ۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں مسیحیت اعمالِ صالحہ سے زیادہ عقیدے کی

صحت کو ضروری قرار دیتی تھی۔ اس لیے اس مذہب کی تاریخ میں عقاید کا اختلاف اور ان کی بنا پر فرقہ بندی کا ظہور ایک فطری امر تھا۔ مسیحیوں کا پہلا اور ابتدائی فرقہ نصرانی یا ابیونی کہلاتا تھا۔ یہ لوگ مسیح کی الوہیت سے بالکل ناآشنا اور موسوی شریعت کے احکام پر سختی سے عمل پیرا تھے۔ حضرت عیسیٰ کے جن حواریوں کو آپ سے ہم کلامی کا شرف حاصل ہوا ان کے دل میں یہ تصور کبھی پیدا نہ ہو سکا کہ مسیح اپنی بشریت میں ان سے کسی درجہ مختلف ہیں۔ انھوں نے آپ کو صغر سنی، طفولیت اور شباب کی منزلوں سے گزرتے دیکھا اور طبعی نشوو ارتقا میں انھیں کوئی غیر اعجازی کیفیت نہیں نظر آئی۔ یہ صحیح ہے کہ حضرت مسیح نے انسانیت کے لیے صلیب پر جان دی تھی لیکن اس سے ان کی الوہیت کا ثبوت ملنا دشوار تھا کیوں کہ کئی صدیوں پہلے سقراط بھی حق کی خاطر زہر کا پیالہ پی چکا تھا۔ انجیل میں جن معجزات کا ذکر تھا اس سے بھی انھیں الوہیتِ مسیح کا کوئی خیال نہیں پیدا ہوا کیوں کہ بنی اسرائیل کے پچھلے پیغمبروں سے بھی اس قسم کے کرامات ظہور میں آچکے تھے۔

لیکن نصرانی فرقہ مسیح کی پیدائش میں ایک مافوق الفطری کیفیت کا قائل تھا اور اس کی نظر میں ایسے تمام لوگ ملحد تھے جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش میں کوئی غیر طبعی خصوصیت نہیں محسوس کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ حضرت عیسیٰ کے باپ تو ضرور تھے لیکن حضرت مریم کے حاملہ ہونے میں ان کا کوئی دخل نہ تھا کیوں کہ یہ حمل روح القدس کے ذریعے قرار پایا۔ یونانی اور کلدانی تصورات کے نفوذ کے ساتھ یہودیوں میں روح کی بقا، ابدیت اور تناسخ کے عقاید پیدا ہو گئے تھے اور انسان کے حیاتِ مادی کے متعلق ان کا عقیدہ یہ ہو گیا تھا کہ انسانی روح جسمِ مادی میں اس لیے اسیر کی گئی ہے تاکہ وہ اپنے پچھلے گناہوں کا کفارہ ادا کرے۔ اس سے قدرتاً یہ عقیدہ بھی پیدا ہوا کہ مسیح کے جسم میں جو روح ڈالی گئی تھی اس نے مسیح کے اپنے گناہوں کا نہیں بلکہ ساری انسانیت کا کفارہ ادا کر دیا۔ اس مسیح کو ثانوی درجہ کا معبود قرار دینا بالکل غلط نہیں ہے۔

ڈوسیٹس Docetes — مسیحی عقاید فلسطین کی سرزمین سے ابھرے لیکن ان کی تکمیل ایسے جغرافیائی ماحول میں ہوئی جہاں اکثریت غیر یہودی کی تھی۔ روم و ایشیائی

وہ آبادی جس نے مسیح کو انسان کی شکل وصورت میں کبھی نہیں دیکھا تھا آپ کی الوہیت کو ماننے میں بالکل متامل نہیں ہوئی۔ یونانی اور رومی اقوام کے مشرکین میں فلسفی المزاج اشخاص کا مدت سے عقیدہ تھا کہ کائنات میں فرشتوں، شیطانوں اور ثانوی خداؤں کا ایک لامتناہی سلسلہ موجود ہے کیوں کہ خدا کے ابدی نور سے ایک مسلسل اور بے نہایت اشراق صادر ہوتا رہتا ہے۔ ایسے لوگوں کی نظر میں یہ کوئی بعید از قیاس امر نہ تھا کہ خدا کا اشتراکِ اول یا کلمہ (Lagos) جس کا جوہر خدا سے مختلف نہیں ہے انسان کو شر اور خباثت سے نجات دلانے کے لیے زمین پر نمودار ہو، لیکن مشرق میں مادے کی سرآمیزی اور کثافت کا عقیدہ اتنا پختہ تھا کہ بہت سے غیر یہودی پیروانِ مسیحیت کو یہ یقین نہیں آسکتا تھا کہ عیسٰی کی روح جو الوہیت کے خمیر سے بنی تھی گوشت و پوست کے مادی لباس میں بھی ظہور کر سکتی ہے۔ مسیح کی الوہیت پر ان کا اعتقاد اس قدر پختہ تھا کہ انھوں نے مسیح کی انسانیت کو مسترد کر دیا۔ یہی لوگ ڈوسیٹس کہلاتے ہیں۔ بعد میں اس عقیدے کو مارشین اور مانوی عقاید کے پیروؤں نے اپنایا اور فی الجملہ اس قسم کے عقاید کے پیرو ناستک فرقوں سے تعلق رکھتے تھے جو ذیلی اختلافات کے باوجود سب کے سب تقریباً مسیح کی بشریت کے منکر تھے۔ یہ لوگ اناجیل کے اس حصّے کو نہیں مانتے تھے جس میں مریم کے حمل اور مسیح کی پیدائش اور آپ کی ابتدائی تیس سالہ زندگی کے حالات درج ہیں۔ ان فرقوں کا عقیدہ تھا کہ مسیح بالکل اچانک طور سے ایک مکمل اور جوان سال انسان کی صورت میں دریائے یردن کے کنارے ظاہر ہوئے لیکن ان کی جسمانی شخصیّت صرف ایک سرابِ نظر تھی۔ خدا تعالیٰ نے ایک انسانی شکل وصورت کے اندر یہ صلاحیت پیدا کر دی تھی کہ وہ چند بشری اعمال و حرکات بجالائے اور اپنے دوستوں اور دشمنوں کو ایک دائمی التباس میں مبتلا رکھے۔ اصل میں مسیح کے اندر جسمانیت کا کوئی شائبہ نہ تھا بلکہ وہ روحِ خالص تھے۔ ناستکوں کا ایک عقیدہ یہ بھی تھا کہ یہودیوں کا خدا یہواہ جو عالمِ اسفل کا خالق ہے ایک باغی روح تھی۔ اس لیے ابن اللہ یعنی مسیح کے ظہور کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس کے معبد اور قانون (شریعتِ موسوی) کا قلع قمع کر دے۔

سیرنتھس Cerinthus نے جو ایشیا کا باشندہ تھا ایبونی اور ناسٹک عقیدوں میں مصالحت کرنے کی کوشش کی تاکہ مسیح کی انسانیت اور الوہیت دونوں برقرار رہیں۔ اس عقیدے کو مصر کے ملاحدہ نے سندِ قبول عطا کی جن میں بیسیلیڈس Basilides اور ویلنٹن Valentine سب سے زیادہ ممتاز ہیں۔ ان لوگوں کا نظریہ یہ تھا کہ یسوع ناصری یوسف اور مریم کا جائز فرزند ہونے کی حیثیت سے بشرِ محض تھا لیکن جب اسے دریائے یردن پر بپتسمہ دیا گیا تو مسیح جو خدا کا اشراقِ اول اور ابن اللہ تھا ایک پرندے کی شکل میں اس پر نازل ہوا اور اس کے ذہنی اور جسمانی اعمال کا محرک بن گیا۔ جب حضرت عیسیٰ کو یہودی اشرار کے حوالے کر دیا گیا اور آپ کو صلیب دینے کا وقت آیا تو مسیح نے اس کے جسم کو چھوڑ دیا اور عالمِ ارواح کی طرف پرواز کر گیا۔ اس طرح یسوع تنہا رہ گیا اور تمام جسمانی اذیتیں اسی پر وارد ہوئیں۔

مسیح کی الوہیت سے جو منطقی اور عقلی استحالات پیدا ہو رہے تھے، انھوں نے عیسائی کلیسا کے فلسفیانہ اذہان کو سخت پریشان کر رکھا تھا، مثلاً سوال یہ تھا کہ اگر مسیح خدا تھا تو کیا خدا رحمِ مریم میں نو ماہ تک مستور رہا؟ کیا ایک ازلی اور ابدی ہستی کو شب و روز اور ماہ و سال کے ان متغیر الاحوال مراحل سے گزرنا پڑا جن سے انسانی زندگی کے زیر و بم کی پیمائش کی جاتی ہے؟ کیا خدائے عز و جل کو صلیب دی گئی اور اسے موت کی جسمانی اذیتوں سے دوچار ہونا پڑا؟ عیسائی کلیسا الوہیتِ مسیح کے ان خوفناک منطقی نتائج سے دامن بچانا چاہتا تھا۔ لوڈیشیا کے اسقف اپولونیریس Apollonarius نے جو یونانی علوم و فنون اور فلسفہ کا ماہر تھا ان منطقی نتائج کو پوری کشادہ دلی کے ساتھ تسلیم کیا۔ اپولونیریس کی تعلیم یہ تھی کہ الوہیت جسمِ انسانی کے ساتھ مختلط تھی اور کلمہ یا حکمتِ مطلقہ نے مسیح کے جسم میں روح کی جگہ لے لی تھی۔ اس لیے مسیح خالص کلمۃ الٰہی تھا اور اس کے اندر بشریت کا کوئی شائبہ نہ تھا۔ مصر اور حبشہ کے اکثر کلیساؤں میں اپولونیریس کی یہ تعلیم آج تک جاری و ساری ہے۔ اگرچہ مسیحی کلیسا نے ایبونی اور ڈوسیٹی فرقوں کے عقاید مسترد کر دیے اور زمانے نے انھیں جلد ہی فراموش کر دیا لیکن اپولونیریس کے عقاید کے خلاف

جو ردّ عمل ہو رہا تھا اس نے کلیسا کو سیرنتھس کے اس عقیدے سے مصالحت کرنے پر مجبور کیا کہ مسیح کے اندر دو متضاد فطرتیں یعنی الوہیت اور بشریت، بہ یک وقت بر سر پیکار رہتیں۔ لیکن جہاں سیرنتھس نے عارضی اتحاد کا نظریہ پیش کیا تھا، وہاں کلیسا نے الوہیت اور بشریت کے مستقل اتحاد کا نظریہ قایم کیا۔ پانچویں صدی میں مسیح کی دوگونہ فطرت کے اتحاد کا نظریہ قبولیت عام حاصل کر چکا تھا۔ البتہ اس اتحاد کی نوعیت اور طریق کے بارے میں ابھی تک کوئی واضح موقف اختیار نہیں کیا گیا تھا۔ عام خیال یہ تھا کہ ایک ہی شخصیت میں ان دو متضاد فطرتوں کا اجتماع ایک ایسا واقعہ ہے جس کی تشریح و توجیہ سے فلسفیانہ فکر اور انسانی طاقت اظہار عاجز ہے، لیکن اندر ہی اندر دو گروہوں کے درمیان اختلاف کا مواد تیار ہو رہا تھا ــــ ایک وہ جو الوہیت اور بشریت کے اختلاط و امتزاج سے گھبرا رہا تھا اور دوسرا وہ جو ان کی علیحدگی کے تصوّر سے ہراساں تھا۔

یہ مسئلہ بالآخر آریوس Arius کی شکل میں منظرِ عام پر آیا۔ اسکندریوس Alexandrius کلیسائے اسکندریہ کا اسقف تھا اور آریوس اسی کلیسا کا ایک ماتحت عہدے دار تھا۔ اسکندریوس نے آریوس کے برعکس، مسیح کی الوہیت اور انسانیت کے کامل اتحاد کی تبلیغ کی، لیکن آریوس نے ایک نیا نظریہ پیش کیا اور وہ یہ کہ اگرچہ حضرت مسیح خدا کے بیٹے تھے لیکن ایک وقت ایسا بھی تھا جب صرف خدا تھا لیکن بیٹا یعنی مسیح موجود نہ تھا، کیوں کہ باپ کا بیٹے سے مقدم ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح ایک معلول سے علّت کا اور اس طرح بیٹا باپ سے کم ابدی ہے۔ انطاکیہ اور شام کے اکثر علما نے آریوس کا ساتھ دیا مگر اہلِ اسکندریہ نے اسکندریوس کی سرکردگی میں آریوسی عقیدے کی سرگرم مخالفت کی۔ ان کا اعتراض یہ تھا کہ آریوسی عقیدے سے خدا کا متغیر ہونا لازم آتا ہے کیوں کہ اس کے معنے یہ ہیں کہ ابد کے ایک دور میں وہ تنہا تھا اور پھر وہ باپ بن گیا۔ اگر وہ اب باپ ہے تو ابد الآباد سے باپ ہوگا۔ ہمیں بیٹے کو کلمے کی مانند سمجھنا چاہیے جو باپ کے مرکز سے ابداً اور ہمیشہ ہمیشہ نکلتا رہا۔ اسکندریوس اور آریوس کا اختلاف بڑھا تو اوّل الذکر نے مصر اور لیبیا کے سو اسقفوں کی ایک مجلس جمع کی جس نے آریوس کو کلیسا سے خارج کر دیا۔ اس پر آریوس اسکندریہ چھوڑ کر فلسطین چلا آیا۔ یہاں آریوسی عقیدے

کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی اور قیساریہ کا اسقف یوسی بیوس اور اسی نام کا ایک اور اسقف جو نیکومیڈیا کے کلیسا سے متعلق تھا اس کے ساتھ ہو گیا ۔ جے ۔ بی ۔ فرتھ، مصنف "قسطنطینِ اعظم" آریوسی عقیدے کی مقبولیت کے اسباب بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"آریوسی عقیدے نے فی الواقع مختلف طبیعت و قابلیت کے لوگوں کو قدرتی طور پر اپنی طرف متوجہ کیا، مثلاً ایسے لوگوں کو جو عیسائی تو ہو گئے تھے مگر ابھی تک بت پرستوں کی خُو بو ان میں باقی تھی ۔ ایسے لوگ بکثرت تھے اور ان میں وہ تعلیم یافتہ گروہ بھی شامل تھا جس پر جدید فلسفہ افلاطونی کا جو ایک مذہبی فلسفہ تھا بہت اثر تھا، یا مثلاً جاہل اور ناخواندہ لوگ تھے جو بہت سے خداؤں کو یا تو دل سے یا محض زبان سے مانا کرتے تھے ۔ پس ایسی طبیعتوں کے لیے جواب تک ایسے مذہب کے خیالات اور اصطلاحات کی مدد سے عیسوی مذہب کی باتوں پر غور کرتی تھیں جس میں بہت سے خدا مانے جاتے تھے ۔ آریوسی عقیدہ بہت دل کش ثابت ہوا ہو گا ۔ اس عقیدے میں ایک خدا تو ایسا مانا جاتا تھا جو سب سے افضل، ازلی اور مالکِ مطلق تھا، یعنی باپ کی حیثیت کا خدا تھا اور دوسرا خدا ایسا مانا جاتا تھا جو دوسرے درجے کا خدا بیٹے کی حیثیت کا تھا، یعنی خدا اور خدا کا مولود ایک ہی ذات میں شریک تھے اور اس شرکت کی وجہ سے خدا کا بیٹا اس بات کا اہل تھا کہ خطاکار انسان اور خدا کے قادر میں جس تک انسان کی رسائی ممکن نہیں ایک واسطہ ہو جائے ۔ صدہا برس سے دنیا میں دو طرح کے خدا سمجھے چلے آتے ہیں ۔۔۔ ایک وہ جو پورے خدا تھے اور ایک وہ جو ادھورے خدا تھے، یعنی جن میں انسانیت اور الوہیت دونوں شامل سمجھی گئی تھیں ۔ پس ایک لحاظ سے آریوسی مذہب نے لوگوں کی نظر شوق پھر اس بوسیدہ و پارینہ بت پرستی کی طرف جھکا دی جو نہ تو بالکل ہی باطل تھی اور نہ جس میں انسانی کمزوریوں کا لحاظ کرتے ہوئے زیادہ سختی تھی ۔ علاوہ اس کے کتبِ مقدسہ میں بھی ایسی آیات موجود تھیں جو روشن طریقہ پر آریوسی عقیدے کی صحت کا ثبوت دے رہی تھیں، مثلاً مسیح کا یہ فرمانا کہ "میرا باپ مجھ سے بزرگی میں زیادہ ہے" ان الفاظ کے ظاہری یا پوشیدہ معنے ہرگز ایسے عقیدے سے مطابقت نہ رکھتے تھے جس میں باپ، بیٹے اور جوہر کو ایک سا مانا جاتا تھا۔"

بہرحال جب اس اعتقادی مباحثے نے طول کھینچا تو قسطنطین اعظم کو دخل اندازی کرنی پڑی اور اس نے آریوس اور اسکندریوس کے مابین مصالحت کرانے کی کوشش کی مگر یہ سعیٔ مصالحت ناکام رہی۔ اس پر شہنشاہ کے ایک مذہبی مشیر نے اسے صلاح دی کہ کلیسا کی ایک مجلس منعقد کر کے اس نزاع کا فیصلہ کیا جائے تو بہتر ہوگا۔ چنانچہ شہنشاہ نے حکم دیا کہ ۳۲۵ء کے ماہ جون میں کل اساقفہ علاقہ بتھی نیا کے شہر نیقیہ میں جمع ہوں۔ کلیسا کی مجالسِ عمومیہ سے نیقیہ کی مجلس سب سے پہلی مجلس تھی۔ اس مجلس میں آریوس کا سب سے زبردست حریف اثناثیوس Athanasius تھا۔ اس کو اسکندریہ کے اسقف اسکندریوس نے پالا تھا اور اسی کے زیرِ سایہ تعلیم و تربیت حاصل کی تھی اور اب پچیس برس کے سن کو پہنچ کر ڈیکن Decon کی حیثیت سے یہ اسکندریوس کے ساتھ نیقیہ کی مجلس میں شریک ہوا۔ مجلس کے مباحثوں کے دوران میں کئی فریق پیدا ہو گئے۔ ایک فریق بالکل آریوسی عقیدے کا پیرو تھا۔ یہ جس قدر تعداد میں کم تھے اسی قدر طاقت میں زیادہ تھے۔ دوسرا فریق مطلقاً ثالوثی Trinitarian تھا، یعنی وہ باپ اور بیٹے کو بالکل مساوی المرتبہ قرار دیتا تھا۔ اس گروہ کا لیڈر اثناثیوس تھا۔ تیسرا فریق ان دونوں کے بین بین تھا۔ اس کا سرگروہ یوسی بیوس اسقف نیکومیڈیا تھا جس کو نہ صرف دیرینہ تعلقات کے باعث بلکہ عقیدتاً آریوس سے بہ نسبت اثناثیوس کے زیادہ ہمدردی تھی۔ لیکن مجلس میں بالآخر فتح اثناثیوس کو حاصل ہوئی اور اس نے اپنا تیار کردہ تفصیلی عقیدہ کثرتِ رائے سے منظور کروا لیا۔ اس عقیدے کے آخر میں آریوسی خیالات کی تردید کی غرض سے یہ الفاظ بڑھائے گئے تھے۔ "لیکن جو کہتے ہیں کہ ایک وقت ایسا تھا کہ وہ (مسیح) نہ تھا اور کہتے ہیں کہ مولود ہونے سے پہلے وہ نہ تھا اور اس کا وجود ایسی چیز سے ہوا جو پہلے نہ تھی، یا جو لوگ مانتے ہیں کہ خدا کے فرزند کی ذات یا اس کا جوہر خدا کی ذات اور جوہر سے جدا ہے یا یہ کہ وہ مصنوع تھا یا تابع تغیر و تبدل ہے، تو کلیسا ایسے تمام لوگوں کی تکفیر کرتا ہے۔"

عقیدے کی منظوری کے وقت سب کی نظریں یوسی بیوس قیساروی کی طرف لگی ہوئی تھیں کہ آیا یہ فریق اس عقیدے پر دستخط کرتا ہے یا ان عقاید پر قائم رہتا ہے جن کی تکفیر ہو چکی

ہے۔ اوّلاً اس فریق نے بہت شدومد کے ساتھ فتویٔ تکفیر کی مخالفت کی لیکن بالآخر اس کے لیڈر یوسی بیوس نے آخری فیصلے کے لیے ایک دن کی مہلت مانگی اور اس کے بعد اس نے عقیدے پر دستخط کر دیے، لیکن دوسرے یوسی بیوس، اسقف نیکومیڈیا اور تھیوگ نیز، اسقف نیقیہ، اور مارکوس، اسقف کیلسڈون نے مقابلے میں زیادہ ہمت و جرأت سے کام لیا۔ انھوں نے مجلس کے متفقہ عقیدے پر تو دستخط کر دیے کیوں کہ شہنشاہ کو اصرار تھا کہ مجلس کے فیصلے کو سب لوگ تسلیم کریں لیکن آریوسیوں کے خلاف تکفیر کا جو فتویٰ دیا گیا تھا اس پر دستخط کرنے سے انھوں نے قطعی انکار کر دیا۔ اس قصور میں ان میں سے دو شخص یعنی یوسی بیوس اور تھیوگ نیز اپنے اپنے کلیسائی عہدوں سے برخاست کر دیے گئے اور ساتھ ہی ان کی جلاوطنی کا حکم بھی دیا گیا۔ اس طرح آریوس اور اس کے دو بڑے مددگار کلیسا سے خارج اور جلاوطن کر دیے گئے

ان اعتقادی مباحث میں سب سے زیادہ ممتاز اور نمایاں شخصیت اسکندریہ کے بطریق سائرل کی تھی۔ اپنے چچا تھیافلس کی وفات کے بعد یہ اس کی جانشینی کا امیدوار تھا۔ اسکندریہ کے پادری اس بارے میں باہم متفق نہ تھے۔ فوج ایک دوسرے امیدوار کے حق میں تھی۔ لیکن عوام کا ایک جم غفیر سائرل کی حمایت میں اٹھ کھڑا ہوا اور اس نے بالآخر جبر و قوت کے استعمال سے سائرل کو کلیسائے اسکندریہ کی صدارت کی کرسی پر بٹھانے میں کامیابی حاصل کی۔ اسکندریہ مرکزِ سلطنت سے دور تھا، اس لیے اس کے بطریق کو وہ طاقت حاصل ہو گئی جو پولیس اور عدالتوں کو حاصل ہوتی ہے۔ سائرل نے اپنے غیر معمولی تدبر سے اس میں یہاں تک اضافہ کیا کہ وہ لوگوں کی جان اور عزت کا بھی مالک و مختار بن بیٹھا۔ سب سے پہلے اس نے نووشین Novatian فرقے کی سرکوبی اور ان کی بداعتقادیوں کے باعث انھیں بہت سی مذہبی آزادیوں سے محروم کر دیا۔ اس کے بعد یہودیوں کی باری آئی۔ یہودی مذہب والوں کو بطلیموسی دور سے بہت کچھ قانونی اور مذہبی تحفظات حاصل تھے۔ رومی شہنشاہوں نے ان قانونی اور مذہبی آزادیوں کو بحال رکھا تھا۔ اس روادارانہ مسلک کے باعث یہودیوں کی

آبادی میں معتد بہ اضافہ ہو گیا تھا، لیکن سائرل نے ان تمام قوانین کو بالائے طاق رکھ کر شہنشاہ کی منظوری حاصل کیے بغیر اور بلا وجہِ اشتعال اپنے پیروؤں کو لے کر یہودیوں کی عبادت گاہوں پر دھاوا بول دیا۔ یہودی غیر مسلح تھے اور حملے کے لیے بالکل تیار نہ تھے۔ اس لیے وہ مزاحمت نہ کر سکے۔ ان کی عبادت گاہوں کو مسمار کرنے کے بعد سائرل نے سارا مالِ غنیمت اپنے پیروؤں میں تقسیم کر دیا اور بقیہ یہودی آبادی کو اسکندریہ سے نکل جانے کا حکم دیا۔

اسی زمانے میں ہائی پیشیا Hypatia کے قتل کا واقعہ پیش آیا جس کا بانی مبانی بطریقِ اسکندریہ سائرل تھا۔ ہائی پیشیا ایک مشہور ریاضی دان کی بیٹی تھی اور نہ صرف اپنے علم و فضل کے باعث بلکہ اپنے حسن و جمال کی وجہ سے بھی مرجعِ خلائق بن گئی تھی۔ بڑے بڑے ممتاز اور عالی رتبہ اشخاص اس کی زیارت کے متمنی رہتے تھے۔ اس کی مقبولیت اور شہرت کو دیکھ کر سائرل کی آتشِ حسد بھڑک اٹھی۔ ایک روز جب کہ وہ اپنی گاڑی میں بیٹھی ہوئی اسکندریہ کی سڑکوں سے گزر رہی تھی ایک مجمع نے اس پر حملہ کر کے اسے گاڑی سے گرا دیا اور اس کا لباس اتار کر بالکل عریاں حالت میں گھسیٹتے ہوئے کلیسا میں لے آیا۔ یہاں اسے نہایت بے دردی کے ساتھ قتل کیا گیا۔ جب اس واقعہ کی تحقیقات شروع ہوئی اور ملزموں کا سراغ لگانے کی کوشش کی گئی تو سائرل نے عہدہ دارانِ حکومت کو رشوت دے دلا کر معاملہ رفع دفع کر دیا۔

اس کے بعد قسطنطنیہ کا بطریق نسطوریس Nestorius سائرل کی آتشِ حسد کا شکار ہوا۔ نسطوریس انطاکیہ کا ایک راہب تھا۔ اس نے اپنے فصیح و بلیغ مواعظ اور زہد و پارسائی کی بدولت اتنی شہرت حاصل کی کہ شہنشاہ بازنطین تھیوڈوسیس ثانی Theodosius-II نے اسے قسطنطنیہ کا بطریق مقرر کر دیا۔ اس عہدے پر آتے ہی نسطوریس نے بے دینی کے خلاف ایک بڑی زبردست مہم چلائی اور سب سے پہلے آریوسی عقائد رکھنے والی جماعت پر دستِ تظلم دراز کیا۔ آریوسی فرقے والوں نے پیش بینی سے کام لے کر اپنے مرکزوں کو خود ہی آگ لگا دی۔ اس کے بعد نسطوریس

نے ان دو فرقوں کو ستانا شروع کیا جس کی وجہ سے سارڈس Sardis اور ملٹس Miletus کے شہروں میں کئی فسادات ہوئے۔ اس زمانے میں حضرت مریم کی پرستش کی رسم عام ہو گئی تھی اور آپ کو عموماً خدا کی ماں کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا۔ نسطوریس نے اس بدعت کے خلاف آواز اٹھائی۔ انطاکیہ سے نسطوریس اپنے ساتھ ایک اور پادری اناستیسیس Anastasius قسطنطنیہ ساتھ لایا تھا۔ اس نے قسطنطنیہ کے ایک کلیسا میں حضرت مریم کو خدا کی ماں بنانے کے خلاف ایک بڑا طویل خطبہ دیا جو غالباً نسطوریس کا تصنیف کردہ تھا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ خدا کا ایک انسانی ماں کے بطن سے پیدا ہونا امر محال ہے۔

اب سائرل کو موقع ملا کہ وہ نسطوریس کو نیچا دکھائے۔ چنانچہ اس نے نسطوری عقیدے کے خلاف رائے عامہ ہموار کرنی شروع کی اور اس سلسلے میں اس نے سب سے پہلے پاپائے روما کو اپنا ہم نوا بنا لیا۔ بازنطینی شہنشاہ نے اس نئی مذہبی نزاع کا سدباب کرنے کے لیے ایفیس کے مقام پر ایک کلیسائی مجلس کے انعقاد کا اعلان کیا۔ گبن لکھتا ہے کہ سائرل بڑے طمطراق اور زرکثیر کے ساتھ ایفیس میں وارد ہوا اور ملاحوں، غلاموں اور مذہبی دیوانوں کا ایک جم غفیر اس کے ہمراہ تھا۔ شہر کے حکام اس جاہ وجلال اور شاہانہ شان وشوکت سے مرعوب ہو گئے اور سائرل کے مخالفین کو بر سرِ بازار ذلیل وخوار کیا گیا۔ فیاضانہ تحائف اور عطیات کے ذریعے سائرل نے دو سو اسقفوں کو اپنا ہم نوا بنا لیا لیکن اسے انطاکیہ کے اسقف جان کی مخالفت کا اندیشہ تھا جو ابھی تک ایفیس نہیں پہنچا تھا بلکہ راستے ہی میں تھا۔ سائرل نے اس کی آمد کا انتظار کیے بغیر مجلسِ ایفیس کے افتتاح کا اعلان کر دیا۔ جب نسطوریس نے، جس کو جان کی آمد اور ہم نوائی سے بہت زیادہ توقعات تھیں، سائرل کی اس حرکت پر احتجاج کیا تو سائرل اور اس کے حامیوں نے اس کی تکفیر کا فیصلہ سنا دیا اور سائرل خود ہی مجلس کا صدر بن بیٹھا۔ شہنشاہ کے نائب نے سائرل سے درخواست کی کہ چار روز تک مجلس کی کارروائی ملتوی کر دی جائے لیکن اس نے بڑی ذلت کے ساتھ اس کو مجلس سے نکلوا دیا اور ساری کارروائی ایک روز کے اندر

ختم کر دی جس کے نتیجے میں نسطوریس کو اس کے عہدے سے معزول کر دیا گیا۔ خوشی میں سارے شہر نے چراغاں کیے اور رات بھر جشن منایا۔ جب انطاکیہ کا وفد جان کی سرکردگی میں ایفیس پہنچا تو اس نے ایک علیحدہ مجلس منعقد کی، سائرل کو معزول قرار دیا اور فیصلہ کیا کہ سائرل کو اس کی شرکت کے بغیر نسطوریس کو معزول کرنے کا کوئی حق نہ تھا۔ اب شہنشاہ بڑی مصیبت میں مبتلا ہو گیا اور اس نے بڑے پس و پیش کے بعد نسطوریس اور سائرل دونوں کی گرفتاری کا حکم صادر کر دیا، لیکن رائے عامہ کے دباؤ سے مجبور ہو کر اس نے بالآخر سائرل کو رہا کر کے نسطوریس کو پہلے عرب اور بعد میں مصر کو جلاوطن کر دیا۔

جہاں تک اعتقادی بحث کا تعلق ہے، نسطوریس کا عقیدہ اپولینیریس کے دعاوی کا ردِ عمل تھا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اپولینیریس نے مسیح کی کامل الوہیت کا عقیدہ پیش کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مسیح کی انسانیت مکمل نہ تھی۔ اگر انسانیت اور الوہیت دونوں کو ایک درجہ دیا جائے تو مسیح کی شخصیت کو تقسیم پذیر ماننا پڑے گا اور اس کی وحدت زائل ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف تھیوڈور نے جس سے نسطوریس نے اپنا عقیدہ مستعار لیا تھا مسیح کی انسانیت اور معصومیت پر زور دیا۔ مسیح کی معصومیت کا سبب اس کے نزدیک یہ تھا کہ مسیح کے ساتھ کلمۂ الٰہی متعلق ہو گیا تھا۔ یہ کلمہ مسیح کی ذات میں جاری و ساری تھا اور اسی نے مسیح کو الوہی عزت و مرتبت کا اہل بنایا۔ تھیوڈور نے مسیح اور کلمۂ اتحاد کو باطل قرار دے کر مسیح اور کلمہ کے ربط Connexion کا نظریہ پیش کیا۔ اس کے خیال میں حضرت مریم انسان کی بھی حامل تھیں اور خدا کی بھی۔ وہ انسان کی ماں تھیں، لیکن اس انسان کی جو بطنِ مادر سے تولد کے وقت مجسم الوہیت تھا۔ اصل میں اپولینیریس کا نظریہ حلول کے منطقی تصور کے خلاف تھا کیوں کہ اگر مسیح انسان نہ تھے تو ان میں خدا کا حلول کیسے ممکن تھا۔ بہرحال نسطوریوں نے مسیح کی کامل انسانیت کا دعویٰ کرتے ہوئے یہ خیال پیش کیا کہ مسیح کے اندر دو شخصیتیں انضمام شدہ تھیں ــــــ ایک کلمۂ الٰہی اور دوسری انسانیت۔ سائرل

کو اس نظریے سے اختلاف تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ مسیح میں دو شخصیتوں یا فطرتوں کے ضم ہونے کا نظریہ غلط ہے۔ مسیح کی فطرت اور شخصیت ایک تھی۔ سب سے اہم بات یہ تھی کہ حلول کے نظریے کی صداقت کا دارومدار اس یقین پر ہے کہ حضرت مریم نے اسی مسیح کو جنم دیا جو ہمیشہ ہمیشہ سے باپ یعنی خدا کے ساتھ موجود تھا، نہ یہ کہ مریم کے بطن میں آنے کے بعد کلمۂ الٰہی اس سے متعلق اور متحد ہو گیا۔

نسطوریوں کو اس امر کا کامل یقین تھا کہ مسیح علیہ السلام میں نفسِ ناطقہ اور کلمہ کے باہم ضم ہونے کا عقیدہ معقولیت سے بعید ہے۔ اس لیے انھوں نے سرکاری کلیسا سے علیحدگی اختیار کی اور اپنا کلیسا علیحدہ بنایا۔ لیکن سرکاری کلیسا کو دنیوی اقتدار حاصل تھا، اس لیے نسطوریوں کو شدت کے ساتھ سزائیں دی گئیں۔ انطاکیہ اور شام کے یونانی بولنے والے علاقے میں ظلم و ستم نے پورا پورا کام کیا اور نسطوریوں کو مصر میں ایک مفرور فرقے کی حیثیت سے پناہ لینی پڑی، لیکن یہاں بھی انھیں چین سے نہ بیٹھنے دیا گیا۔ صرف سریانی زبان بولنے والے عیسائیوں نے نسطوری عقاید قبول کیے اور اسی جماعت نے نسطوریت کی اشاعت میں سب سے زیادہ سرگرمی دکھائی۔

۴۳۹ء میں شہنشاہ زینو نے اڈلیسہ کے مدرسے کو اس بنا پر بند کر دینے کا حکم دیا کہ اس کے معلمین نسطوری خیالات رکھتے تھے۔ اس لیے اس مدرسے کے خارج شدہ ارکان بارسوما کی قیادت میں رومی سلطنت سے نکل گئے اور انھیں ایران میں پناہ ملی۔ اس طرح نسطوریت کو شام کے علاوہ ایران میں بھی اپنا عقیدہ پھیلانے کا موقع ملا۔

نسطوریوں کی معتوبی کے بعد کلیسا کو ایک اور دینی تفرقے سے دوچار ہونا پڑا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ سائرل نے نسطوریوں کے اس عقیدے کے خلاف آواز اٹھائی تھی کہ مسیح کے اندر دو شخصیتیں باہم متحد تھیں۔ اس کو اصرار تھا کہ مسیح کی فطرت اور شخصیت ایک ہے۔ اس طرزِ خیال کا لازمی نتیجہ وحدت الفطری Monophysites فرقے کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ لوگ مجلسِ چالسدن کے اس فیصلے کے خلاف تھے کہ مسیح کی دو فطرتیں تھیں، انسانی اور الوہی، اور جب وہ انسان کی صورت میں بطنِ مادر سے

پیدا ہوا تو یہ دونوں فطرتیں ایک ناقابل انفکاک وحدت میں تبدیل ہو گئیں۔ وحدت الفطری عقیدے کا موجد یوٹیکس Eutyelius تھا جو قسطنطنیہ کے راہبوں کا سردار تھا۔ اس نے ابتدا سے سائرل کی پیروی کی لیکن قسطنطنیہ کے اسقف فیلوین نے اس کے خلاف ایک مجلس منعقد کر کے اسے ۴۴۸ء میں معزول قرار دیا۔ اس پر الزام یہ تھا کہ وہ مسیح کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ حلول Incarnation کے بعد مسیح کی فطرت اور شخصیت واحد ہو گئی اور اس میں کسی قسم کی تقسیم پذیری کا امکان نہیں رہا۔ لیکن یوٹیکس بڑا بااثر آدمی تھا۔ قسطنطنیہ کے تمام راہب اس کے پشت پناہ تھے۔ ان کی تائید اور حمایت سے یوٹیکس نے شہنشاہ تھیوڈوسیس کو اس امر پر آمادہ کیا کہ وہ کلیسا کی ایک باقاعدہ مجلس کا انعقاد کر کے اس مسئلے کا تصفیہ کرے۔ چند درباری امرا نے بھی اس کی تائید کی اور نتیجے کے طور پر تھیوڈوسیس نے افیس کے مقام پر ایک اور مجلس کے انعقاد کا اعلان کیا۔ اس مجلس میں ابتدا ہی سے یوٹیکس کا پلہ بھاری تھا۔ ڈیاس کورس جو مجلس کا صدر تھا، یوٹیکس کا ہم نوا تھا۔ درباریوں کی اکثریت بھی اسی کی حامی تھی۔ راہبوں کی ایک بڑی کثیر جماعت نے مجلس کو گھیر رکھا تھا اور اپنے سرگروہ کے حق میں لڑنے کو تیار تھی۔ جب یہ سوال اٹھایا گیا کہ حلول کے بعد مسیح کی دو فطرتوں کے بارے میں مجلس کی کیا رائے ہے تو کفر کفر کی صدائیں بلند ہوئیں۔ مجلس نے فیلوین کو معزول قرار دیا۔ جب فیلوین نے اپنی صفائی پیش کرنی شروع کی تو ساری مجلس نے شور مچایا "اس کو مار ڈالو، اس کو مار ڈالو" اور ڈیاس کورس صدر نے بھی تشدد پسند عناصر کی حوصلہ افزائی کی۔ راہبوں کی جماعت فیلوین پر ٹوٹ پڑی اور اس کو اتنا زدو کوب کیا کہ وہ چند دنوں بعد اس کوفت کے باعث جاں بحق ہو گیا، لیکن اس مجلس کے فیصلوں کو قبولیت عام حاصل نہ ہو سکی۔ اس کے بعد شہنشاہ نے مجلس کے تصفیے کی توثیق کر کے یوٹیکس کے وحدت الفطری عقیدہ کو درست قرار دیا۔ نسطوریوں کی تمام کتابوں کو ممنوع الاشاعت کر دیا گیا اور حکم ملا کہ جہاں کہیں یہ کتابیں پائی جائیں انھیں جلا دیا جائے۔

لیکن تھیوڈوسیس کے حکم ناموں کا عوام پر کوئی اثر نہ ہوا، کیونکہ مغربی کلیسا اور مشرقی کلیسا کی ایک غالب اکثریت وحدت الفطری عقیدے کے خلاف تھی۔ غرضیکہ الفیس کی مجلس کے بعد ایک شدید دینی تنازعہ نمودار ہوا۔ اسی عرصے میں شہنشاہ تھیوڈوسیس کا انتقال ہوگیا اور اس کی بہن نے مارشین کو تخت شاہی دلوانے میں کامیابی حاصل کی۔ حالات کی تبدیلی کے ساتھ وحدت الفطری عقیدے کے خلاف آتشِ غضب بھڑک اٹھی۔ پوپ لیو کے اشارے سے نئے شہنشاہ نے چالسڈن کی مجلس کے انعقاد کا اعلان کیا۔ اس مجلس نے ڈیاس کورس کو معزول قرار دیا۔ نیقیہ اور قسطنطنیہ کی مجالس کے منظور کردہ عقاید کی توثیق کے بعد مجلس نے حسبِ ذیل اعلان کیا: "ہم اعلان کرتے ہیں کہ ہم اس یسوع مسیح کو مانتے ہیں جو خدا کا بیٹا تھا اور جو اپنی الوہیت اور انسانیت دونوں میں یکساں کامل تھا، جو صحیح معنوں میں خدا اور حقیقی معنوں میں انسان تھا اور ایک معقول روح اور جسم کا حامل تھا، جو اپنے باپ کے ساتھ ہم جوہر تھا اور اپنی انسانیت کے باعث ہم سب کے ساتھ بھی ہم جوہر تھا، جو ہر پہلو سے ہمارے مماثل تھا اور گناہوں کی آلائش سے پاک تھا، جس کو اس کے باپ نے ازل سے پیدا کیا تھا اور بعد میں ہماری نجات کی خاطر خدا کی ماں مریم کے بطن سے پیدا ہوا تھا، ایک ہی مسیح جس کی دو غیر تقسیم پذیر فطرتیں تھیں اور ان فطرتوں کے اتحاد نے ان کے باہمی امتیاز میں کوئی فرق نہیں پیدا کیا تھا بلکہ ہر فطرت کی خاصیت اپنی جگہ مستقلاً ایک واحد شخصیت میں موجود تھی اور جس کو دو شخصیتوں میں منقسم نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایک ہی بیٹا، ایک ہی مولود اور کلمۃ الٰہی تھا۔"

لیکن شہنشاہی احکام و قوانین کے باوجود مصر میں موحد الفطری عقیدہ جڑ پکڑتا گیا۔ مصر کے راہبوں نے یوٹیکس کے ساتھ کامل وفاداری کا ثبوت دیا اور چالسڈن کی مجلس کی مخالفت میں سرگرم رہے۔ اس کے بعد سے موحد الفطری عیسائیوں کی پانچ شاخیں قایم ہوگئیں ـــ اولاً، شام کے یعقوبی۔ دوئم، مصر کے قبطی۔ سوئم، اہل حبشہ۔ چہارم، آرمینی عیسائی جن کی آبادی بکھری ہوئی ہے ـــ پنجم، لبنان کا میرونی Maronite فرقہ۔

نسطوریس کو عیسائی کلیسا نے اس بنا پر مردود قرار دیا تھا کہ وہ مسیح کے اندر دو مختلف فطرتوں کا قائل تھا۔ اسی طرح یوٹیکس کو اس بنا پر کلیسا سے خارج کیا گیا کہ وہ مسیح کی ایک واحد فطرت کے عقیدے کا حامل تھا۔ مجلسِ چالسڈن کے فیصلے کی رو سے صحیح عقیدہ یہ تھا کہ مسیح کی واحد شخصیت میں دو فطرتیں جمع تھیں، لیکن اب مسیحی کلیسا میں ایک نیا اعتقادی تنازعہ برپا ہوا اور سوال یہ اٹھا کہ آیا مسیح کی فطرت کی مانند اس کے ارادے بھی دو تھے، ایک انسانی اور ایک الوہی، یا اس کی شخصیت کی طرح اس کا ارادہ واحد تھا۔ یہ سوال شہنشاہ ہرقل نے اٹھایا جب کہ وہ ایران کی فتح کے بعد وطن واپس ہوا۔ بطریق سرجیس نے بمشکل تمام پوپ ہنوریس کو واحد ارادے کے اعتقاد پر راضی کیا۔ شہنشاہ نے حکم نامے کے ذریعے وحدت الارادی عقیدے کا اعلان کیا۔ چنانچہ قسطنطنیہ کی دو مجلسوں میں اس نئے عقیدے کی توثیق کی گئی، لیکن سرکاری تائید کے باوجود مشرق میں اس عقیدے کی مخالفت کی گئی اور روما کے اسقف جان چہارم، تھیوڈور اور مارٹن نے بھی اپنے پیش رو ہنوریس کی تردید میں اس عقیدے کو باطل قرار دیا۔ ہرقل کے پوتے شہنشاہ کانسٹینس ثانی نے فریقین کے درمیان مصالحت کرانے کی غرض سے اپنے دادا کا حکم نامہ منسوخ کر دیا اور دونوں عقیدوں کو جائز قرار دیا، لیکن پوپ مارٹن نے شہنشاہ کی مخالفت میں اعلان کیا کہ دونوں عقیدوں کا بہ یک وقت درست ہونا محال ہے۔ اس پر شہنشاہ نے پوپ کو گرفتار کروا کر قسطنطنیہ بلوایا اور اس کے ساتھ نہایت ذلت آمیز برتاؤ کیا۔ ایک اور کلیسائی عہدے دار میکزیمس کو بھی اس جرم میں جلا وطن کر دیا گیا لیکن یہ اعتقادی نزاع کئی سال تک جاری رہی اور اس کی وجہ سے مشرقی اور مغربی کلیساؤں کے درمیان افتراق کی خلیج وسیع تر ہو گئی۔ بالآخر کانسٹینس کے جانشین قسطنطین نے اپنے دارالسلطنت میں کلیسا کی چھٹی مجلس کا انعقاد کیا۔ پوپ اگیتھو agatho بھی اپنے ماتحت عہدے داروں کے ساتھ مجلس میں شریک ہوا جس نے گزشتہ پانچ عمومی مجالس کے فیصلوں کی توثیق کی اور قرار دیا کہ مسیح کے اندر دو ارادے اور قوتیں کار فرما تھیں، مگر یہ دونوں ایک واحد شخصیت میں متوافق تھیں نہ کہ متصادم۔ مسیح کا انسانی ارادہ اس کے

اعلیٰ ارادے کے ماتحت تھا۔ جس طرح مسیح کا جسم، باوجود اس کی الوہیت کے، گوشت پوست کا بنا ہوا تھا اسی طرح گوشت پوست کے جسم میں کارفرما ارادی قوت بھی ایک الٰہی قوت تھی، اور جس طرح الوہیت نے اس کی انسانی جسمانی ساخت میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا کی اسی طرح اس کا انسانی ارادہ بھی الوہیت کے باوجود اپنی جگہ قائم رہا۔

مشرقی کلیسا کے اعتقادی تنازعات میں پالیشین فرقے کا ظہور بھی قابلِ ذکر ہے۔ اس فرقے کے پیروؤں کو بے انتہا مظالم اور وحشیانہ سلوک کا مقابلہ کرنا پڑا۔ اس کا بانی ایک شخص پال نامی تھا، لیکن اس کی ابتدا دراصل ایک شخص قسطنطین نے کی تھی جس کو مانی کا پیرو کہا جاتا ہے۔ مانی کے عقاید کے علاوہ یہ ناستک فرقے کی ثنویت سے بھی متاثر تھا۔ ساتویں صدی عیسوی کے وسط میں اس کی ملاقات ایک عیسائی پادری سے ہوئی جو اس کا مہمان تھا۔ روانگی کے وقت اس پادری نے اسے عہد نامہ جدید کا ایک نسخہ عنایت کیا جس سے قسطنطین اب تک پوری طرح متعارف نہ تھا۔ عہد نامے میں سینٹ پال کے جو خطوط درج ہیں انھوں نے قسطنطین کے دل پر خاص طور سے اثر کیا کیوں کہ ان میں روح اور جسم، قانون اور توفیقِ الٰہی کے تضاد پر بہت کچھ زور دیا گیا ہے۔ ان تحریروں نے اس کے ثنوی افکار کو اور زیادہ تقویت پہنچائی اور اب وہ اپنے عقاید کی پرجوش تبلیغ کرنے لگا۔ آرمینیا میں اس کے پیروؤں کی تعداد بہت کثیر تھی۔ انھیں پالیشین کہا جاتا تھا۔ ان کے خلاف سب سے بڑا الزام یہ تھا کہ وہ مانوی عقاید کو مانتے ہیں، حالانکہ اس فرقے کے بانی قسطنطین نے صراحتاً مانوی عقاید سے انکار کیا تھا۔ بہرحال ان کا عقیدہ یہ تھا کہ مسیح ایک معصوم انسان کی حیثیت میں پیدا ہوا اور بپتسمہ کے وقت اسے خدا نے شرف الوہیت سے نوازا، لیکن اس کی الوہیت کا درجہ وہ نہ تھا جو خدا باپ کا تھا، نیز مسیح کے ذریعے تمام انسان کسی نہ کسی درجے میں شریکِ الوہیت ہیں۔ ان کے عقاید میں شیطان بطور اصولِ شر کے بہت اہم درجہ رکھتا ہے، لیکن مانوی فرقے کے برعکس، جو شیطان کو خدا کا حریف اور مدِّمقابل مانتا تھا، یہ لوگ شیطان کو خدا سے کم رتبے پر رکھتے تھے۔ ان لوگوں سے عیسائیوں کو جو تنفّر تھا اس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ تصاویر، مجسموں اور اولیا کی پرستش کے خلاف تھے۔ ان میں مذہبی اور غیر مذہبی طبقوں کا کوئی امتیاز نہ تھا۔ وہ انجیل مقدس

کا احترام کرتے تھے اور بالخصوص سینٹ پال کے مکتوبات کا انھیں حد درجہ احترام ملحوظ تھا، مگر انھوں نے پطرس کے مکتوبات کو مسترد کر دیا تھا، کیوں کہ وہ پطرس کو پال کا دشمن سمجھتے تھے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ عہد نامۂ قدیم خدا کی کتاب نہ تھی بلکہ ایک ایسی ہستی کی جو درجے میں خدا سے کم تھی۔ ان کے خلاف شہنشاہِ قسطنطین لوگا نالس نے سخت کارروائی کی لیکن سرکاری مظالم کے باوجود یہ اپنے عقیدے سے نہ ہٹے۔ ملکہ تھیوڈورا کے زمانے میں اس فرقے کے تقریباً ایک لاکھ آدمیوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا اور ان کے بچے کھچے افراد اِدھر اُدھر منتشر ہو گئے۔

(۶)

یونانی مذہبی افکار کا ارتقا

جب کہ بنی اسرائیل کے انبیا اپنی قوم کی اخلاقی تنظیم کر رہے تھے اور ان کے مذہبی اعتقادات زیر تشکیل تھے، یونانی قوم میں بھی اخلاقی مسائل پر غور و فکر کا سلسلہ جاری تھا۔ لیکن یونانیوں نے اس مسئلے پر یونانی نقطۂ نظر سے غور کرنے کے بجائے عقلیت اور مابعد الطبیعیاتی فکر کا راستہ اختیار کیا۔ ان کے فلسفیانہ افکار کسی مذہبی نظام میں تو منتشکل نہ ہو سکے لیکن انھوں نے خدا اور کائنات کے دینیاتی مسئلے کے بارے میں ایک خاص زاویۂ نگاہ پیدا کر دیا اور الٰہیاتی مسائل کے متعلق ان کے افکار و تصورات اتنے طاقت ور ثابت ہوئے کہ جب یہودی اور عیسائی مذاہب کا یونانی فکر سے تصادم ہوا تو انھیں چار و ناچار اپنے مذہبی عقاید اور دینیاتی تصورات کو یونانی فکر کے سانچے میں ڈھالنا پڑا کیوں کہ یونانیوں نے جو الٰہیاتی ڈھانچا تیار کیا تھا وہ عقلی حیثیت سے مذہبی عقاید کی بہ نسبت زیادہ پختہ اور طاقت ور تھا۔

یونانی الٰہیاتی فکر کی ابتدا سقراط سے ہوئی جس نے سب سے پہلے خیر و شر کے مسئلے پر بحث شروع کی۔ سقراط کے نقطۂ نظر سے خیر اور شر کا فرق ایک علمی فرق ہے۔ بدی یہ ہے کہ انسان اپنی تنگ نظری اور کوتاہ علمی کے باعث کسی اعلیٰ لیکن بعید تر خیر کو ادنیٰ لیکن قریب تر خیر پر قربان کر دے۔ ہر شخص کا محرک عمل تلاش لذت اور حصول مسرت ہے، لیکن نیک آدمی اور برے انسان میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر اپنے ہر عمل کا جائزہ لے کر دیکھتا ہے کہ اس کی آیندہ مسرت اور لذت پر اس کا عملی اثر کیا ہوگا اور اگر اسے یہ محسوس ہو کہ کسی خاص عمل سے اس کی مسرت فنا ہو جائے گی، ادھوری اور ناقص رہ جائے گی یا کسی

بہتر یا اعلیٰ تر مسرت کا حصول اس کی وجہ سے دشوار ہو جائے گا تو وہ اپنی فوری لذت سے دست کش ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس ایک بڑا انسان نتائج و عواقب پر غور کیے بغیر ہر اس عمل پر آمادہ ہو جاتا ہے جس سے اس کو فوری لذت حاصل ہونے کی توقع ہو۔ اس لیے نیکی، علم اور بدی جہالت ہے۔ اس طرح سقراط کے نزدیک عام لوگوں کی اخلاقیات جو رسم و رواج اور موروثی خیالات پر مبنی ہوتی ہے صحیح علمی اساس سے محروم ہونے کے باعث بداخلاقی سے قریب تر ہوتی ہے۔ ایک بہتر اخلاقیات پیدا کرنے کے لیے انسان کو اپنی سوسائٹی کے رسم و رواج اور روایات سے ہٹ کر خالص علمی نقطۂ نظر سے مسائل و معاملات پر غور کرنا چاہیے۔

افلاطون نے اپنے استاد کی اس رائے سے اختلاف کیا کہ عام لوگوں کے اخلاقی اقدار و معیارات بالکل جہالت پر مبنی ہوتے ہیں اور ایک صحیح اخلاقی نظام کی تشکیل کے لیے ہمیں عوام کے اخلاقی افکار سے بالکل قطع نظر کر لینا چاہیے۔ افلاطون کی نظر میں عوامی اخلاقیات نہ تو خالص علمی اساس پر قائم ہوتی ہے اور نہ محض جہالت اور فقدانِ علم پر، بلکہ اس میں علم اور عدم علم دونوں کا امتزاج ہوتا ہے۔ عوام کے اخلاقی نظریات میں ہمیں وہ مواد ملتا ہے جس کی تصحیح و توسیع سے ہم ایک صحت مند نظریۂ اخلاق کی تشکیل کر سکتے ہیں۔ اس لیے اخلاقی علم کا تمام ابتدائی سرمایہ عوام کے مروجہ اخلاقی نظریات سے حاصل ہوتا ہے۔

اصل میں افلاطون نے جو سوال چھیڑا تھا وہ علمیاتی بھی تھا اور اخلاقی بھی ـــ علمیاتی اس نقطۂ نظر سے کہ انسانی مدرکات و حواس کے ذریعے جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے، اس کی سائنٹیفک حیثیت کیا ہے۔ اگر سائنٹیفک علم انسان کے عام تجربات سے ماورا نہیں بلکہ تجربات کی تحلیل و تشریح ہے تو اس کا کوئی خاص فائدہ نہیں۔ اس کے برعکس اگر حکمیاتی (سائنٹیفک) علم ہمیں حواس و مدرکات سے آگے لے جاتا ہے اور اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے تو اس کی صحت و صداقت کی ضمانت کیا ہے اور اس کی علمیت کا مصدر کہاں ہے؟ اگر ہمارے مقدمات میں جو تجربہ پر مبنی ہوتے ہیں نتیجہ پہلے ہی سے مضمر ہوتا ہے تو نتیجہ اخذ کرنے سے فائدہ کیا ہوا اور اگر ہمارا اخذ کردہ نتیجہ مقدمات سے بالکل الگ اور ماورا

ہے تو اس کے جواز کا کیا ثبوت ہے؟ افلاطون اس کا جواب حسبِ ذیل الفاظ میں دیتا ہے:

انسانی روح ایک لافانی حقیقت ہے۔ وہ مختلف اوقات میں عالمِ مادی میں ظاہر ہوتی رہی ہے۔ پھر چوں کہ وہ عالمِ مادی اور عالمِ روحانی کی تمام اشیا کا مشاہدہ کر چکی ہوتی ہے اس لیے اس کو تمام اشیائے ہستی کا علم ہوتا ہے۔ اس لیے جب اسے دنیا میں آ کر اخلاقی تجربات ہوتے ہیں تو وہ خیرِ محض کی ماہیت از خود معلوم کر لیتی ہے۔ چوں کہ تمام فطرت یکساں ہے اور روح کو ہر ممکنہ شے کا علم ہے، اس لیے ایک واحد تجربے سے اس کے دل میں تمام تجربات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اس طرح ہر تحقیق و انکشاف در حقیقت گزشتہ علم کی یاد آوری ہے۔ روح کا علم ابتدا ہی سے کامل ہوتا ہے، لیکن یہ علم صاف اور واضح نہیں ہوتا، یعنی خفی ہوتا ہے، جلی نہیں ہوتا۔ روحِ انسانی تمام علم کا مصدر ہے جس کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ روح کو ایک تجربے سے اپنے تمام گزشتہ تجربات یاد آ جاتے ہیں۔

افلاطون کے اس نظریے سے ایک اور نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے جس کی تصریح خود اس فلسفی نے بعد میں چل کر کی، یعنی حقیقتِ اصلیہ محض مجموعۂ اشیا نہیں بلکہ ایک مربوط نظام ہے جس کے ہر جزو میں کل کا وجود جاری و ساری ہے۔ بالفاظِ دیگر اگر ہمیں عالم کے کسی ایک واقعہ کا علم ہو تو ہمیں ایک ایسے واقعہ کا علم ہو گا جو مختلف اور متعدد رشتوں سے سارے واقعاتِ عالم کے ساتھ منسلک ہے اور اگر ہمیں ان رشتوں کا علم ہو جائے تو ایک واحد واقعہ کے علم سے ہم جملہ واقعاتِ عالم کا وقوف حاصل کر سکتے ہیں۔ اس لیے علم محض بے جوڑ مدرکات کو جمع کر لینے سے نہیں پیدا ہوتا، بلکہ وہ ایک ارتقائی عمل ہے جس میں ہم کسی عالم گیر صداقت کو جو منفرد تجربات اور مدرکات میں موجود رہتی ہے۔ ان تجربات سے الگ کر کے اپنی اصلی صورت میں پا سکتے ہیں، یعنی ہر جزوی واقعہ کسی عالم گیر صداقت کی نشان دہی کرتا ہے اور اس کی ایک جزوی مثال ہوتی ہے اور یہ عالم گیر صداقت ایک ایسے اصول کے طور پر جزوی تجربات سے حاصل کی جا سکتی ہے جو ان تجربات کی نوعیت اور ان کے تعلق کو معین کرتا ہے۔

اس نظریے کی مدد سے اخلاقی مسئلے کا حل آسان ہو جاتا ہے۔ عوام کے اخلاقی افکار اور

نظریات کی حیثیت وہی ہے جو انسان کے جزوی تجربات ومدرکات کی۔ جس طرح ان جزوی تجربات میں ایک عالم گیر اصول مضمر ہوتا ہے اسی طرح عوام کے اخلاقی فیصلوں میں بھی کوئی نہ کوئی عالم گیر اخلاقی اصول پنہاں ہوتا ہے۔ اسی لیے اگر ہم عامۃ الناس کے اخلاقی فیصلوں سے وہ عالم گیر اصول اخذ کرلیں جو ان کی بنیاد میں پنہاں ہوتا ہے تو ہمیں اخلاق کا صحیح نظریہ حاصل ہو جائے گا۔ بالفاظِ دیگر جس طرح علم کے میدان میں جزوی واقعات سے بلند ہوکر کسی عالم گیر اصولِ وحدت کی تلاش ضروری ہے اسی طرح عوام کے اخلاقی فیصلوں سے ہمیں کسی ایک عالم گیر اخلاقی اصول کی تلاش کرنی چاہیے جس کا اطلاق جزوی اخلاقی نظریات پر کیا جاسکے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے نیوٹن کے نظریۂ جذب و کشش کی۔ نیوٹن نے بہت سے ارضی و سماوی اجسام کے مشاہدے سے ایک ایسا عالم گیر اصول یعنی قانونِ ثقل دریافت کیا جس سے تمام اجسام کی حرکت کی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح مختلف اخلاقی مسائل میں لوگ جو مختلف رائیں ظاہر کرتے ہیں ان سب کے مطالعے سے ہم ایک ایسے اخلاقی اصول کا انکشاف کرسکتے ہیں جس کا اطلاق ہر جزوی اخلاقی مسئلہ پر کیا جاسکے۔ اس طرح سے ہمیں ایک معیار حاصل ہو جائے گا جس کی مدد سے ہم یہ فیصلہ کرسکیں گے کہ کسی مسئلے کی نسبت جو رائے ظاہر کی جارہی ہے، اس میں کتنی صداقت ہے

افلاطون کا نظریۂ اعیان Ideas ــ ہم دیکھ چکے ہیں کہ افلاطون کے نظریے کی رو سے عام لوگوں کے آراء و نظریات سے علم کا ابتدائی سرمایہ مہیا ہوتا ہے؛ لیکن یہ آراء و نظریات اصلی علم نہیں ہوتے بلکہ انھیں مظاہرہ کا علم کہا جاسکتا ہے۔ چوں کہ یہ علم علمِ مظاہر ہے اس لیے اس میں کسی حد تک التباس اور بے اصلی بھی شامل ہوتی ہے، لیکن یہ صحیح علم سے بالکلیہ غیر متعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ علمِ صحیح کے لیے ایک ابتدائی قدم کی حیثیت رکھتا ہے جس سے ہم صداقت کا انکشاف کرسکتے ہیں۔ عام آرا اور نظریات جن امور سے متعلق ہوتے ہیں وہ موجود بھی ہیں اور معدوم بھی۔ چوں کہ ان کا تعلق مظاہرہ سے ہوتا ہے اس لیے مظاہر کا علم علمِ حقیقت کا انکشاف بھی کرتا ہے اور کسی حد تک اس کے

لیے حجاب بھی ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ اس میں حقیقت ظاہر تو ہوتی ہے مگر پوری طرح نہیں۔ اسی طرح مدرکات وحواس جو مواد فراہم کرتے ہیں ان پر اعتبار نہیں کیا جا سکتا، اگرچہ انھیں علم کی ابتدائی منزل قرار دیا جا سکتا ہے۔ علمِ صحیح یا علمِ حقیقت کے حصول کے لیے ہمیں مدرکات وحواس سے آگے جانا پڑے گا کیوں کہ ان سے صرف جزوی حقائق حاصل ہوتے ہیں اور کلی حقیقت مخفی رہتی ہے۔ حواس ومدرکات سے جو علم آتا ہے وہ ایک کلی حقیقت یا کلی تصور کی جزوی مثال ہوتا ہے اور نقص سے پاک نہیں ہوتا۔ اگر انسان کلی حقیقت یا کلی تصورات تک پہنچنا چاہے تو اس کو جزوی تجربات سے بلند ہو کر کسی عالم غیر اصول تک پہنچنا چاہیے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت تک رسائی اس کے بغیر ناممکن ہے کہ انسان حسیات اور مدرکات کی گرفت سے آزادی حاصل کر لے۔ افلاطون کہتا ہے کہ اشیا کے ادراک اور وقوف میں عقل کو مادے اور جسم سے کام لینا پڑتا ہے اور حواس کو اپنے علم کا واسطہ بنانا پڑتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا جسم اس کو ایک ایسے عالم میں پھنسا دیتا ہے جس سے کسی شے کو ثبات و قرار نہیں بلکہ ہر شے متغیر رہتی ہے۔ اس لیے عقل بھی مادیات اور جسمانیات سے آلودہ ہو کر اس عالم میں آوارہ گردی کرتی رہتی ہے۔ اس کی بصیرت میں کوتاہی پیدا ہو جاتی ہے اور واضح تصورات کے بجائے وہ ایک دھندلی اور مبہم فضا میں پھرتی رہتی ہے۔ گویا کہ عقل پر ایک طرح کا نشہ طاری ہو جاتا ہے جس کے تحت اس کی بصیرت بھی نیم جان اور مردہ ہو جاتی ہے، کیوں کہ عالمِ مادی کی اشیا کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ہر دم تغیر ہوتا رہتا ہے۔ وہ کسی ایک کیفیت پر قائم نہیں رہتیں اور جب اشیا مسلسل متغیر ہوں تو وہ علمِ صحیح کا واسطہ نہیں بن سکتیں۔ اس لیے جب تک عقل اس دنیا میں رہتی ہے وہ صرف مظاہر کا علم حاصل کرتی ہے لیکن جب وہ عالمِ تغیر کو چھوڑ کر اپنے اصلی عالمِ روح میں آتی ہے جس میں تغیر ہے نہ فنا اور نہ آمیزش، تو وہ علمِ صحیح اور کلی تصورات کا ادراک کر سکتی ہے۔

اس طرح افلاطون عالمِ حقیقت کے دو جداگانہ خانے قرار دیتا ہے۔ ایک عالم وہ ہے، جس میں انسان کو تغیرات، حوادث اور منفرد واقعات کا تجربہ ہوتا ہے۔ یہ عالمِ حسی ہے اور اس کا سارا علم ہمیں مدرکاتِ حسی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کو تعقل سے کوئی نسبت نہیں،

لیکن اس سے اوپر ایک اور عالم ہے۔ یہ عالم روحانی ہے جس میں اعیان (کلی تصوّرات) اور عالم گیر اصولوں کا وقوف حاصل ہوتا ہے۔ اس عالم میں کوئی چیز فنا پذیر اور متغیر نہیں بلکہ ہر شے دائم و قایم اور ازلی ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اس غیر متغیر عالم اور اس کے اعیان یا کلی تصوّرات کا عالمِ محسوسات اور اس کے متغیر حوادث اور حسی مدرکات سے کیا تعلق ہے، تو اس کا جواب افلاطون یہ دیتا ہے کہ عالمِ محسوسات کی تغیر پذیر اشیا اور آنی و فانی تجربات ان عالم گیر اصولوں، کلی تصوّرات اور اعیان کی نامکمل مثالیں ہیں جن سے عالمِ روحانی عبارت ہے۔ جس حد تک عالمِ مادی کے تغیر پذیر حوادث اور اعیان اور کلی تصوّرات کا امثلہ یا نقلیں ہیں، اس حد تک یہ عالم حقیقی ہے، لیکن چوں کہ کوئی کلی تصوّر جزئی واقعات اور اشیا میں پوری طرح منعکس نہیں ہوتا، اس لیے عالم ناقص اور حقیقی ہے اور انکشافاتِ حقیقت کے لیے ہمیں تمام مادی اور حسیتی رشتوں سے اپنا تعلق منقطع کر کے خالص تصوّرات و افکار کی دنیا میں پناہ لینی پڑے گی۔ مثال کے طور پر جب ہم کہتے ہیں کہ دو مادی اشیا ایک دوسرے کے مساوی ہیں تو مساوات کا تصوّر ان دونوں اشیا میں پوری طرح منکشف نہیں ہوتا۔ چوں کہ عالم کی کوئی دو چیزیں ہر حیثیت اور ہر اعتبار سے مساوی نہیں ہو سکتیں، ان میں کوئی نہ کوئی فرق ضرور رہے گا، اس لیے مساوات کا تصوّر ایک ایسا کلی تصوّر (عین) ہے جس کا وجود عالمِ مادی میں کہیں نہیں۔ اس لیے اس کا تعلق ایک ایسی دنیا سے ہی ہو سکتا ہے جو خالص تعقل اور فکر کی دنیا ہو، یعنی عالمِ روحانی سے۔ مادی اشیا اس کلی تصوّر یعنی مساوات کا عکس تو ہو سکتی ہیں لیکن یہ عکس بھی ناقص ہوگا اور اس میں کامل مساوات کا انکشاف نہیں ہوگا۔ اس لیے اگر ہمیں کامل مساوات کا کلی تصوّر (عین) حاصل کرنا ہو تو ہمیں مادی اور حسیتی دنیا سے بالکل قطع نظر کر کے عالمِ اعیان کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

افلاطون کا نظریۂ روح:۔ افلاطونی اعیان کے نظریے کا روح کی حقیقت و ماہیت سے گہرا تعلق ہے۔ کیوں کہ افلاطون کا دعویٰ تھا کہ روح میں تمام اعیان یا کلی تصوّرات پہلے سے موجود رہتے ہیں۔ البتہ ان کو شعورِ خفی سے شعورِ جلی میں لانے کے لیے حسی تجربات کی ضرورت ہوتی ہے۔ یعنی حسیتی تجربات وہ ضروری تحریک فراہم کرتے ہیں جن سے روح کی ازلی تصوّرات معرضِ وجود میں

میں آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب روح کا تعلق جسم کے ساتھ ہوتا ہے تو اس کا حافظہ محسوسات کے دباؤ سے کمزور ہو جاتا ہے اور اس کو اپنی سابقہ زندگی کے احوال کا واضح شعور نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ جب روح پہلے جسمانی عالم میں آتی ہے تو اس عالم کی کیفیات اس کے شعور کو دھندلا اور تاریک کر دیتی ہیں، لیکن جوں جوں وہ پختگی اور بلوغ کی طرف بڑھتی ہے۔ اس کے سابقہ احوال اور کیفیات کی یاد اس میں تازہ ہو جاتی ہے۔ اس طرح افلاطون حسیات اور عقلیات (یا روحانیت) کے درمیان ایک ناقابلِ عبور خلیج حائل کر دیتا ہے۔ گویا کہ حسی اور عقلی یا روحانی کیفیات ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس طرح وہ اعیان یا کلی تصورات کے ایسے عالم گیر تصورات مراد لیتا ہے جن کا ہماری مادی دنیا یا تجربات و احساسات سے کوئی تعلق نہ ہو اور جو حیاتِ ارضی کی کثافتوں سے بالکل پاک و صاف ہوں۔

جسم اور روح، کلیات و جزئیات، حسیات و عقلیات، تجربیت اور روحانیت کے تضاد کی بنا پر افلاطون بقائے روح کا نظریہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ کسی شے کے فنا یا معدوم ہو جانے کا اصل سبب اس کی برائی ہوتی ہے اور برائی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس شے کی اصلی فطرت کو مسخ کر دیتی ہے جس کے لیے وہ بری ہو۔ اس لیے روح کو جسم کے آلام و حوادث یا اس کے فنا ہو جانے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا بجز اس کے کہ ان خرابیوں سے خود روح کے اندر کوئی برائی پیدا ہو جائے، مثلاً بے اعتدالی، ناانصافی، جہالت وغیرہ۔ ایسی صورت میں یہ برائیاں روح کو نقصان پہنچا سکتی ہیں، لیکن پھر بھی وہ جسم کی طرح مطلقاً فنا نہیں ہو سکتیں۔ اب یہ ظاہر ہے کہ اگر روح کو خود اس کی خرابیاں ہلاک نہیں کر سکتیں تو جسم کی ہلاکت سے اس کو کیا نقصان پہنچ سکتا ہے؟ کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ جسم کی موت سے روح میں بے اعتدالی یا جہالت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے جسمانی موت کا اس پر قطعاً کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس سے لازماً یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ روح ایک ثابت و قائم اور مستقل جوہر ہے۔ اس لیے روحوں کی تعداد میں نہ کوئی کمی ہو سکتی ہے اور نہ زیادتی، البتہ جسم کے ساتھ تعلق ہو جانے کی وجہ سے کچھ مدت کے لیے ان کی تابناکی اور پاکی میں کمی واقع ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہم روح کو اس کی اصلی صورت میں دیکھنا چاہیں تو ہمیں ان کثافتوں

کو خارج کرنا ہوگا جو جسم میں آنے کے بعد اس میں پیدا ہو جاتی ہیں۔ بالفاظِ دیگر جب تک روح جسم سے متعلق رہتی ہے اس وقت تک وہ اپنی اصلی ہیئت میں نہیں رہتی۔ ان توجیہات سے افلاطون کا منشا یہ ہے کہ جس حد تک روح میں عقلی اور اخلاقی زندگی کی اہلیت موجود ہے اس حد تک وہ ایک عالم گیر اصول یا کلی تصور (عین) کی حامل ہے۔ اس لیے خارجی حوادث سے اس کی زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اگرچہ ایک نقطۂ نظر سے روح ایک محدود انفرادی وجود بھی ہے، اس لیے وہ عالمِ خارجی کے حوادث سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی، لیکن اس کا یہ پہلو ثانوی اور غیر حقیقی ہے کیوں کہ روح میں ایسا لا محدود اور عالم گیر عنصر بھی موجود ہے جو اسے عالم کے حوادث و تغیرات سے بالاتر کر دیتا ہے۔

ایک اور مقام پر افلاطون روح کو ایک ایسے رتھ سوار سے مشابہ قرار دیتا ہے جس کی رتھ میں دو گھوڑے لگے ہوں۔ ایک گھوڑا ادنیٰ خواہشات و میلانات کی نمائندگی کرتا ہے اور ایک اعلیٰ روحانی اُمنگوں کا۔ رتھ سوار کا کام یہ ہے کہ وہ ان میں سے ایک کو دوسرے کے تابع کر دے۔ اب یہ رتھ سوار دیوتاؤں کے جلوس میں شامل ہو کر ساری کائنات کے سفر کے لیے نکلتا ہے اور ان کے ساتھ کائنات کے اعلیٰ ترین مقام تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے، یعنی حقائق اور اعیان کی تلاش کرتا ہے، لیکن اس کی رتھ اتنی اونچی نہیں جا سکتی بلکہ اس کوشش میں وہ نیچے گر جاتی ہے اور رتھ سوار زمین پر آ کر کسی فانی جسم میں پناہ حاصل کرتا ہے۔ اس مرکب وجود کو جو رتھ سوار (روح) اور فانی جسم کی ترکیب سے بنا ہے ہم انسان کہتے ہیں۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ افلاطون ہر انسان کو روح اور جسم کا مرکب قرار دیتا ہے۔ روح کی ماہیت یہ ہے کہ اس میں تعقل کا ملکہ ہے یعنی وہ اعیان اور کلی تصورات کا ادراک کر سکتی ہے، لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متعدد روحوں میں کوئی نقطۂ اشتراک بھی ہے یا نہیں یا یہ سب ایک دوسرے سے بالکل الگ اور منقطع ہیں۔ افلاطون کے نظریے کی رو سے خدا ان سب روحوں کا مشترک مصدر ہے اور ان میں تعقل کی جو صفت پائی جاتی ہے وہ خدا یا عقلِ کل سے صادر ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک خدا عقلِ اولیٰ ہے جو کائناتِ مادی اور عالمِ انسانی کی بے ربط کثرت میں نظم و وحدت پیدا کرتی ہے۔ اس طرح متعدد روحوں کے بجائے افلاطون

ایک ایسے عالمِ ارواح کا تصور پیش کرتا ہے جس میں ہر روح فطرتِ الٰہی سے ہم کنار ہے اور اسی وجہ سے زمانی اور مکانی تغیرات سے بالا تر ہے۔ ان روحوں کا وجود مستقل بالذات نہیں بلکہ خدا کے وجود پر منحصر ہے اور اگرچہ وہ لافانی ہیں تو ان کی ازلیت اور ابدیت خدا کے ساتھ ان کے تعلق سے مشروط ہے۔ اس طرح افلاطون عالمِ کائنات کی کثرت کو ایک ایسی وحدت میں تحویل کر دیتا ہے جس میں امتیازات اور بالخصوص فکر و مفکر اور موضوع و معروض کا کوئی شائبہ نہیں۔ علاوہ ازیں افلاطون اس وحدت کو ایک عقلِ کلی تصور کرتا ہے جس کا ہر اس وجود سے خصوصی تعلق ہے جس کے اندر تعقل کی صلاحیت ہو۔ صرف ایسے ہی موجودات جن میں تعقل موجود ہو اس وحدتِ ازلی یعنی خدا کی زندگی میں شریک ہو سکتے ہیں اور اس شرکت کے باعث تغیر اور فنا و ہلاکت سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں عالم کے تمام دیگر موجودات محض اعتباری اور موہوم ہیں۔ اسی لیے وہ ہر دم متغیر رہتے ہیں اور انھیں اپنے بعد آنے والوں کے لیے جگہ خالی کرنا پڑتی ہے، لیکن جو موجودات حیاتِ الٰہی سے مستنیر ہوں اگرچہ انھیں عارضی طور پر پیدائش اور موت، نشوونما اور زوال کی متغیر کیفیات سے گزرنا پڑتا ہے اور عارضی صور و اشکال کی نقاب اوڑھنی پڑتی ہے لیکن ان کا بنیادی تعلق اس عارضی اور متغیر دنیا سے نہیں ہوتا اور نہ ہی ان کی اصلی فطرت اس وقت تک ظاہر ہوتی ہے جب تک وہ اس دنیا سے خلاصی نہ حاصل کر لیں۔

افلاطون کے نزدیک عالمِ اعیان یا روحانی عالم اور عالمِ مادی کے مابین کلی مغائرت ہے۔ عالمِ مادی کے تمام موجودات اور ذوات محدود ہیں یہاں تک کہ انسانی روح بھی ایک محدود ذات ہے۔ یہ سب افلاطون کی رائے میں محدود اور لامحدود کی مصالحت سے وجود میں آئی ہیں۔ ایک طرف ان پر ایک عالم گیر قانون مسلط ہے جو تمام اشیا کو منضبط کرنا اور انھیں معین حدود میں رکھنا چاہتا ہے اور دوسری طرف ان کی فطرت میں ایک ایسا مادی عنصر موجود ہے جو بالکل بے آئین ہے اور کسی قسم کی تحدید یا انضباط کا خوگر نہیں۔ اس لیے وہ کوئی داخلی تحدید قبول نہیں کرتا بلکہ اس کی تحدید اور تعیین خارج سے عمل میں آتی ہے۔ پھر چوں کہ خارجی تحدید و تعیین کبھی مکمل نہیں ہو سکتی اس لیے ہر ایسا وجود جس پر انضباط خارج سے عاید کیا گیا ہو ان تحدیدات اور ضوابط

سے بچ نکلنا چاہتا ہے جن کے ذریعے تعیین عمل میں آتی ہے اور اپنی اصلی لاقانونی اور بے آئینی کی طرف عود کرنے پر آمادہ رہتا ہے۔ اگر اس پر کوئی خارجی تحدید نہ ہوتی اور وہ قائم بالذات ہوتا تو وہ کبھی تفریط میں مبتلا ہو جاتا اور کبھی افراط میں۔ اس کی فطرت میں اعتدال و توسط کا کوئی شائبہ نہ ہوتا۔ ذواتِ محدود (جن میں روحِ انسانی بھی شامل ہے) کی مثال ایک سنگِ مرمر کے ٹکڑے کی ہے جس میں سنگ تراش یا مجسمہ ساز کا تصور پوری طرح جلوہ آرا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں پہلے سے ایک بنیادی نقص موجود ہے یا انھیں فطرت کی خارجی قوتوں پر قیاس کیا جا سکتا ہے جنھیں انسانی اغراض و مقاصد کے تابع تو کیا جا سکتا ہے لیکن وہ ان اغراض و مقاصد سے کوئی فطری مناسبت نہ رکھنے کے باعث پورے طور پر ان کی تکمیل نہیں کر سکتے۔ انسانوں کے باہمی تصادم، کشمکش، ان کے عیوب و نقائص، ان کی بے ثباتِ زندگی اور متغیر احوال کا سبب یہی ہے کہ وہ اعیان کی ثابت و قایم اور لازوال دنیا سے کاملاً متحد نہیں ہیں اور اسی وجہ سے انسان میں روح اور عقل کی مادیات اور حسیات سے کشمکش کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ ایک طرف اس کے اعلیٰ تصورات اور نصب العین ہیں اور دوسری طرف اسی کی ادنیٰ خواہشات ہیں جو مادی اور حِسّی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں۔ ایک طرف اس کی عقل ہے جو عالمگیر اصولوں اور لافانی تصورات کی متلاشی رہتی ہے اور دوسری طرف اس کا حِسّی تجربہ ہے جو اسے آنے جانے والے اور گزر جانے والے منفرد تجربات کے دائرے میں محدود رکھتا ہے۔

عالمِ اعیان اور عالمِ مظاہر کی ثنویت ۔ گزشتہ تشریح سے یہ ظاہر ہے کہ افلاطون نے عالمِ اعیان یا عالمِ روحانی کو عالمِ مادی سے بالکل منقطع کر کے ایک شدید ثنویت کا آغاز کیا۔ اس کی مزید تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ افلاطون کے فلسفے میں خدا اور کائناتِ مادی دونوں اپنی جگہ مستقل حقیقتیں ہیں۔ افلاطون عینی حقیقت یا خدا کو کائنات سے الگ قرار دیتا ہے۔ اگرچہ یہ عینی حقیقت کائنات سے بالکل متضاد نہیں ہے، کیونکہ اس کا ظہور کائنات ہی میں ہوتا ہے، پھر بھی افلاطون کو تسلیم ہے کہ تخلیقِ عالم سے پہلے خدا کے سوا اور کوئی وجود بھی موجود تھا مگر یہ وجود نظم و وحدت اور اصول سے بے بہرہ تھا۔ اس انتشار اور بے نظمی میں عقلِ کل یا خدا نے تحدید و تنظیم پیدا کی اور اسے اصول و آئین کا خوگر بنا دیا۔ اس طرح کائنات میں عقلیت

کا عنصر داخل ہوا، لیکن یہ کائنات خیرِ محض نہیں ہے، وہ اسی حد تک خیر ہے جس حد تک کہ اس کے مواد میں صلاحیتِ خیر پہلے ہی سے موجود تھی، مگر یہ مواد ابتدا ہی سے بے صورت اور بے نظم تھا۔ اگرچہ خدا نے اس کو نظم و صورت عطا کی لیکن اس کی تنظیم و تشکیل درجۂ کمال کو نہ پہنچ سکی کیوں کہ اس کا مواد فطری طور پر بے صورت اور بے نظم تھا۔ اس نقص کے باعث عالمِ مظاہر میں تغیر پذیری اور تقسیم و امتیاز کی صفات پیدا ہوگئیں اور ان صفات کے نتیجے کے طور پر اس کے مختلف موجودات میں باہمی تصادم اور کشمکش کا سلسلہ جاری ہوا۔ اس طرح عالمِ مادی ایک پہلو سے صرف مظاہر کا عالم رہا نہ کہ حقیقت کا، اگرچہ اس میں ایک عکسی تصویر کی طرح اصل حقیقت بھی جزوی طور پر جلوہ گر ہے۔ افلاطون کی رائے میں عقلِ الٰہی کا ظہور ایک خارجی دنیا میں ہوا جس کا فطری مواد تعقل سے بے گانہ تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دنیا محض ایک عقلی حقیقت کا عکس بن گئی لیکن اس میں خود نہ عقلیت ہے اور نہ حقیقت۔ مختصر یہ کہ افلاطون نے ثنویت کو ایک باقاعدہ فلسفیانہ نظام بنا دیا۔

افلاطون نے عالمِ مظاہر کو ایک زندہ ہستی قرار دیا جس کا جسم بھی ہے اور روح بھی۔ یہ دنیا نہ صرف عالمِ عقلی اور عالمِ روحانی کا عکس ہے بلکہ خدائے ثانی ہے۔ اگرچہ اس کا وجود ایک حیثیت سے مستعار اور ماخوذ ہے لیکن اس میں ایک نوع کا کمال بھی موجود ہے جس کے باعث ہم اسے ان نامی اور غیر نامی موجودات کی نسبت سے ایک الٰہِ ثانی قرار دے سکتے ہیں جو اس میں رہتے اور اس سے اپنی نشو و نما کا سامان حاصل کرتے ہیں۔ لیکن ان سب باتوں کے باوجود افلاطونی فلسفے کا عام میلان یہی ہے کہ یہ دنیا بے اصل اور حقیقت سے بعید ہے، اس کے اندر کوئی بنیادی نقص ہے جس کو دور نہیں کیا جا سکتا، اس کی خرابیوں پر پوری طرح غلبہ نہیں پایا جا سکتا۔ افلاطون کہتا ہے کہ خدا کا علم ہمیں صرف اس عالمِ مظاہر کے ذریعے سے ہی ہو سکتا ہے جو ذاتِ الٰہی کا عکس و پرتو ہے، لیکن یہ دنیا پیدائش اور موت، بقا اور فنا کی دنیا ہے، اس لیے اس میں فطرتِ الٰہی کامل طور سے جلوہ گر نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ انسان خود ایک وجودِ عقلی ہے اور اس میں عقلِ الٰہی جلوہ ریز ہے لیکن ایک دوسری حیثیت سے انسان ایک نامکمل ہستی ہے، اس کا وجود محدود اور جزوی ہے، وہ ایک عالمِ جزوی کا ایک جزو ہے اور کل کے ادراک

سے ہمیشہ قاصر رہے گا۔

ارسطاطالیسی فلسفہ۔ افلاطون کے فلسفے میں انسان اور دیگر موجوداتِ خارجی کے درمیان کسی ربط و تعلق کا تصور نہیں ملتا۔ اس کی نظر میں حیوانات انسان کی زوال یافتہ اشکال ہیں۔ مدارجِ ہستی میں ان کا کوئی مستقل درجہ نہیں ہے۔ افلاطون روح اور جسم کو بالکل جداگانہ حقیقتیں قرار دیتا ہے۔ روح وہ ہے جو ازخود حرکت کرسکتی ہو، جسم ازخود حرکت نہیں کرتا بلکہ روح کے واسطے سے کیوں کہ وہ بالکل بے جان ہے۔ اس طرح جان دار اشیا اور بے جان اشیاکے درمیان کسی قسم کا اتصال باقی نہیں رہتا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ افلاطونی فلسفے کی رو سے انسان کو چھوڑ کر باقی موجوداتِ فطرت میں کوئی مقصدیت یا غایتی جدوجہد نہیں پائی جاتی کیوں کہ وہ بے روح ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ صرف انسان ہی میں نہیں بلکہ کائنات کی بے جان اشیا میں بھی مقصد کی طلب اور غایات کی جدوجہد موجود ہے۔ اگرچہ بے جان اشیا کی مقصدی حرکات میں کوئی شعوری کیفیت نہیں پائی جاتی لیکن جب آگے چل کر ذی روح اشیا میں شعوری طور سے غایات کی طلب پیدا ہوجاتی ہے تو یہ شعور اس بے شعور مقصدیت سے اصلاً مختلف نہیں ہوتا جس کا وجود بے جان اشیا میں پایا جاتا ہے۔ اس طرح سے مدارجِ فطرت میں تسلسل قائم ہوجاتا ہے اور پودوں کی بے شعور زندگی، حیوانات کی شعوری حیات اور انسان کی خود شعور ذات ایک ہی زنجیر کی مختلف کڑیاں بن جاتی ہیں، کیوں کہ ان تمام موجودات کے اندر ہی نظم آفرین قوت کارفرما ہے جس کو ارسطو روح کہتا ہے۔ ارسطو نے روح کا جو تصور پیش کیا وہ افلاطون کے تصورِ روح سے جدا تھا۔ افلاطون روح اور عقل کو قریب قریب ایک ہی چیز سمجھتا ہے، لیکن ارسطو حیاتِ عضوی کے اصول کا قائل ہے اور اس بنا پر وہ روح کی تعریف یہ کرتا ہے کہ وہ عضویہ Organism کی صورت Form ہے جو ایک عضوی جسم کی پوشیدہ صلاحیتوں اور امکانات کو قوت سے فعل میں لاتی ہے۔ اس لیے اس کی رائے میں نہ جسم کے بغیر روح رہ سکتی ہے اور نہ روح کے بغیر جسم۔ اس طرح ارسطاطالیسی فلسفے میں روح اور جسم ایک انفرادی جوہر Subs.- tance کے دو مختلف لیکن باہمی تعلق رکھنے والے پہلو ہیں۔ ارسطو افلاطون کے اس

نظریے کی تردید کرتا ہے کہ روح درحقیقت ذہن کا دوسرا نام ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ مختلف جسموں میں مقید ہونے کے باعث ہر جسم کی فطرت کے اعتبار سے ذہن کی صفائی کا درجہ مختلف ہوتا ہے۔ بعض ذہن (روح) روشن ہوتے ہیں، بعض دھندلے اور تاریک۔ ارسطو روح اور ذہن کے اس اتحاد کا قائل نہیں۔ اسی لیے وہ تناسخ کا بھی مخالف ہے، یعنی افلاطون کے اس نظریے کا کہ روحیں انسانی اجسام سے حیوانی اجسام میں منتقل ہو سکتی ہیں۔ اس کے بجائے ارسطو ایک نفسی نظام کا قائل ہے جس میں درجہ بدرجہ نفوس کے اندر بلندی پیدا ہوتی جاتی ہے اور ہر نفس یا روح اپنے سے ادنیٰ تر نفس یا روح کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے اور اسے اپنی غایتی جدوجہد میں بطور مواد استعمال کرتا ہے۔ اس طرح ارسطو کے فلسفے میں اعلیٰ تر نفوس کے لیے ادنیٰ نفوس کا وجود ضروری ہے کیوں کہ ادنیٰ نفوس اعلیٰ نفوس کے لیے اساس و بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اس طرح پورا سلسلۂ فطرت درجہ بدرجہ ایک واحد اصول پر کاربند ہے اور فطرت کے مختلف درجات میں کامل اتصال و تسلسل پایا جاتا ہے۔ نتیجتاً ارسطو کے فلسفے میں فطرت ایک واحد شخصیت کا جامہ پہن لیتی ہے جس کے کسی درجے میں مقصد اور غایت کا فقدان نہیں پایا جاتا بلکہ یہ سارا سلسلہ درحقیقت ایک ایسی جدوجہد بن جاتا ہے جس میں ہر ذات اپنی تکمیل کرنے کے لیے کوشاں اور اس امر کی متمنی ہے کہ اس کی تعیین میں کوئی خارجی وجود موثر نہ ہو بلکہ وہ اپنی ذاتی تعیین Self-determination کا اہل بن جائے، حالاں کہ یہ ایک مجرد نصب العین ہے جس کو کوئی وجود حاصل نہیں کر سکتا اور صرف خدا ہی ایک ایسا وجود ہے کہ جس کی تعیین و تکمیل کسی دیگر ہستی کی محتاج نہیں۔ ارسطو کہتا ہے کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وجود بھی فطرتِ الٰہی سے ہم کنار ہونے کی آرزو سے سرشار اور الوہیت کو جذب کرنے کا آرزومند ہے لیکن وہ اس نصب العین کی تکمیل انھی حدود میں کر سکتا ہے جن میں وہ محصور ہے۔ وہ ابدیت کا طالب ہے لیکن ایک انفرادی وجود کی کیفیات میں پھنسا ہوا ہے جو محدود، متغیر اور فانی ہے، اگرچہ اپنی نوع کے تسلسل میں وہ ایک طرح کی ابدیت سے ہم کنار ہے۔ علاوہ ازیں وہ اس لحاظ سے بھی ابدیت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کی محدود زندگی ایک اعلیٰ تر حیات کی بنیاد بن جاتی ہے۔ پودے حیوانات کی زندگی کا سہارا ہیں۔ حیوانات انسانی زندگی کی نشوونما میں مدد و معاون ہیں۔ اس طرح درجہ بدرجہ ہر وجود دوسرے وجود میں اپنے آپ کو ضم کر کے ایک لامحدود زندگی کے حصول میں کامیاب ہو جاتا ہے یہاں تک

کہ آخر میں ہم انسان کی عقلی زندگی تک پہنچتے ہیں جو اپنی فکری سرگرمیوں کے ذریعے خدا کی ابدی اور لازوال زندگی میں شریک ہو سکتا ہے۔

اس عضوی تصور اور تدریجی ارتقا کے نظریے کے ساتھ ساتھ ارسطو کی فکر میں ایک اور میلان بھی پایا جاتا ہے جو اس تصور اور نظریے سے کوئی مناسبت نہیں رکھتا، یعنی ارسطو کی نظر میں ہر محدود ذات ایسے عناصر کی ترکیب سے وجود پذیر ہوتی ہے جن میں باہم مناسبت نہیں بلکہ مغایرت ہے۔ ارسطو اپنے استاد افلاطون کے اس خیال سے متفق ہے کہ مادہ اور صورت میں کامل تناقض پایا جاتا ہے۔ افلاطون نے مادے کو نیستی یا عدم سے تعبیر کیا تھا اور یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ موجودات کے تمام نقائص کی اصلی وجہ یہ ہے کہ وہ اعیان کی ثابت و قائم حقیقت اور عدم کے امتزاج کا نتیجہ ہیں۔ اس کے برعکس ارسطو مادے کا تصور اس طرح کرتا ہے کہ یہ تمام تغیرات کا مبنیٰ Substratums ہے۔ مادہ وہ غیر متغیر شے ہے جس پر تمام تغیرات وارد ہوتے ہیں، مثلاً ایک چیز کی شکل و صورت اور خواص و صفات بدل جاتی ہیں، لیکن یہ تمام تبدیلیاں کس پر واقع ہوتی ہیں؟ ظاہر ہے کہ کسی ایسے جوہر پر جو خود تبدیل پذیر نہ ہو۔ اگر ایسا کوئی دائم و قائم جوہر نہ ہو تو اشیا کے خواص و صفات کی تبدیلی کا تصور ناممکن ہے۔ پھر چوں کہ تمام اشیائے عالم ہر آن متغیر رہتی ہیں، اس لیے ان سب کی تہ میں کوئی ایسا مواد ضرور موجود ہے جو خود تبدیلی نہ قبول کرے مگر تبدیلیوں کا محل ہو۔ یہی مادہ ہے جو تمام تغیرات کا محل ہے۔ اس لیے مادے کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ ہر قسم کے امکانات کا جامع ہے لیکن کسی واقعیت کا حامل نہیں۔ بالفاظِ دیگر اشیا اور ذاتِ محدود کی فطرت کا وہ جزو مادہ ہے جس کی وجہ سے ان کے اندر مسلسل تغیرات جاری رہتے ہیں اور ان کی فعلیت اپنی ذات پر مرکوز نہیں رہتی جیسی کہ خدا کی فعلیت ہے کہ اس کا منتہا خارج میں کہیں موجود نہیں بلکہ یہ فعلیت ایک ایسی حرکت میں ظاہر ہوتی ہے جو امکان سے واقعیت کی طرف بڑھتی ہے۔ جو ایک صورت اختیار کرنے کے بعد کسی دوسری صورت میں جلوہ گر ہونے کی سعی کرتی ہے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ ارسطو مادہ اور صورت کے تضاد کا قائل ہے۔ مادہ امکانِ محض ہے اور بالکل بے صورت۔ جب یہ صورت اختیار کرتا ہے تو ایک محدود ذات کی واقعیت میں تبدیل ہو جاتا

ہے۔ صورت سے مادے کے انتشار اور بدنظمی میں وحدت پیدا ہوتی ہے، لیکن صورت کے زیرِ اثر مادے میں جو نظم وحدت پیدا ہوتی ہے وہ مادے کی اصل فطرت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتی اور اس لیے مادہ صورت تو اختیار کر لیتا ہے لیکن کلیتہً اس کا تابع نہیں ہوتا۔ اس طرح ارسطو کہتا ہے کہ روح نہ تو نشوونما کے منازل طے کرتی ہے اور نہ فنا ہوتی ہے، اگرچہ اس کی تمام فعلیتیں جسم کے نشوونما اور بقاء و فنا کے ساتھ وابستہ ہیں۔ گویا کہ روح ایک ایسی دائم قائم ذات ہے جو تمام تبدیلیوں سے مبرا رہتی ہے۔ اگرچہ اس کی وجہ سے فرد کی تمام سرگرمیاں اور تبدیلیاں معرضِ وجود میں آتی ہیں، لیکن وہ خود ان متغیر کیفیات سے بالاتر ہے۔ اس طرح ارسطو افلاطون کے اس تصور سے قریب تر آجاتا ہے کہ روح اور جسم بالکل الگ الگ حقیقتیں ہیں، حالاں کہ اس کا ابتدائی نظریہ تھا کہ روح جسم کی صورت ہے جو اس کے امکانات کو واقعیت میں تبدیل کر دیتی ہے۔

روح اور جسم کی علیحدگی کے ساتھ ساتھ ارسطو عقل اور وجدان کی علیحدگی کا نظریہ بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک عقل لافانی ہے کیوں کہ اس کا تعلق جسم کے کسی عضو کے ساتھ نہیں ہے، لیکن پھر بھی چوں کہ عقلِ انسانی جسم کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے وہ جسمانی حالتوں کی تبدیلی سے غیر متاثر نہیں رہ سکتی اور نتیجتہً اس کے خالص وجدان میں تخیل کی آمیزش ہو جاتی ہے اور صداقت کے براہِ راست نظارہ حاصل کرنے کے بجائے اس کو منطق اور استدلال کی بھول بھلیوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ ارسطو کی نظر میں انسان کی عقلِ انفرادی یعنی اس کا وہ شعور جو ماضی اور حال کے احساسات سے متعلق ہے اور وہ خواہشات جو اس شعور کے ساتھ وابستہ ہیں یہ سب تغیر پذیر اور فانی ہیں۔ اس محدود حسی زندگی کے دائرے میں عقل کشف و وجدان کی منزل سے اتر کر استدلال کے شکنجے میں گرفتار ہو جاتی ہے، بالفاظِ دیگر وہ اشیا کو ان کی وحدت میں نہیں دیکھ سکتی بلکہ حسیات کی مدد سے۔ اس لیے لازماً اس کو ایک معروض سے دوسرے معروض تک گزرنا پڑتا ہے اور اگر وہ اشیا کی وحدت کا مشاہدہ کرنا چاہتی ہے تو اس کے لیے اور کوئی چارۂ کار نہیں بجز اس کے کہ وہ ان کے درمیان باہم امتیاز کر کے پھر تحلیل و تجزیے کے عمل سے گزر کر ترکیب سے کام لے کر اور بالآخر ایک ترکیبی وحدت کے تصور تک پہنچے، لیکن یہ ترکیبی وحدت جس کے ذریعے عقل ادراک

حقیقت ترقی ہے اس خالص وحدت کا بدل نہیں ہو سکتی جو وجدان کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔
اس طرح ارسطو عقلِ استدلالی اور عقلِ وجدانی، خالص اور بے آمیز عقل اور اس عقل کے درمیان جو جذبات و خواہشات سے آلودہ ہو ایک واضح خطِ امتیاز کھینچتا ہے اور اس کا وہ عضوی تصور جس کی رو سے اس نے مادے اور صورت کو جسم اور روح کی ایک ہی وحدت کے مختلف پہلو قرار دیا تھا انسان کی عقلی زندگی پر چسپاں نہیں ہو سکتا۔ صرف پودوں اور حیوانات کی حد تک روح اور جسم اور مادہ اور صورت کے باہمی تعلق کا نظریہ ٹھیک رہتا ہے لیکن انسان میں یہ دونوں عناصر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو جاتے ہیں۔

ارسطو کا تصورِ الوہیت ۔ ارسطو نے مادہ اور صورت اور جسم اور روح کے درمیان جس طرح فصل قائم کیا اسی طرح اس نے خدا اور عالم کے درمیان بھی ایک دیوار کھڑی کر دی۔ ارسطو کے نزدیک خدا کی فعلیت Activity امکان سے واقعیت کی طرف نہیں بڑھتی کیوں کہ مادہ جو امکانِ محض ہے اس کی راہ میں حائل نہیں جس طرح وہ انسان کی راہ میں حائل ہے۔ اسی وجہ سے خدا کی زندگی نشوو ارتقا سے خالی اور اپنی جگہ مکمل ہے کیوں کہ نشوو ارتقا اسی ہستی میں ہو سکتا ہے جو اپنے امکانات کو واقعیت بنانے کی کوشش میں مصروف ہو، مگر خدا تو سراسر واقعیت ہے، اس لیے خدا کی فعلیت بالکل نظری اور فکری Ideal ہے۔ اس کو کسی معروض Object، کی طرف بڑھنے کی حاجت نہیں اور انسان کے عقلی شعور کی مانند اسے اپنی تکمیل اور خود یابی Self-realisation کے لیے کسی خارجی عالم کی ضرورت ہے کیوں کہ انسانی شعور خارجی مزاحمتوں کے ذریعے ہی سے اپنے ارتقا اور تکمیل کا سامان مہیا کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس خدا کا شعور اپنی جگہ بالکل مکمل ہے، اس لیے اس کا کوئی تغیر نہیں اور نہ وہ تبدیلی، تغیر اور نشوو ارتقا کے مراحل سے گزرتا ہے۔ اس کی فعلیت خود اس کی ذات میں مرتکز ہے۔ اس میں ایک ابدی سکون پایا جاتا ہے مگر یہ سکون موت نہیں بلکہ ایک لامحدود زندگی ہے جس کا مرکز خود اس کی ہستی میں موجود ہے۔ خدا کے یہاں مقصد اور اس کی تکمیل کے درمیان کوئی فصل نہیں اور نہ نصب العین اور واقعیت میں کوئی بُعد ہے۔ خدا فکرِ محض ہے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ اس کی فکر کا معروض کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ وہ اپنا آپ معروض ہے۔

عقلِ الٰہی اپنے آپ کو معروضِ فکر بناتی ہے، کیوں کہ اس میں معروض و موضوع کا کوئی فرق نہیں۔
یہ تو ہوا خدا کا تصور، اب دنیا کے تصور کو لیجیے جو ارسطو کی نظر میں خدا کی عین ضد ہے۔ یہ دنیا تبدیلی، موت، پیدائش اور تغیر کی دنیا ہے، کیوں کہ اس دنیا میں ہر ذات ایک جوہر سے وجود پذیر ہوتی ہے جس میں اس کے تمام امکانات مضمر ہوتے ہیں۔ یہ جوہر بھی ایک سابقہ جوہر کے ذریعے وجود میں آتا ہے جو اس کا سبب پیدائش ہوتا ہے۔ نتیجتہً ہر جوہر دوسرے جوہر کی تخلیق کا سبب بنتا ہے جو اسی کی نوع سے ہو۔ اس طرح عالم میں ہر صورت ایک ہی نوع کے افراد میں بار بار ظاہر ہوتی ہے۔ دادا سے باپ اور باپ سے بیٹا پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے افرادِ انسانی میں ایک وجود علت اور اس کے بعد آنے والا وجود معلول ہوتا ہے اور ساری کائنات ایسی تبدیلیوں کے ذریعے حرکت کرتی ہے جن کا بار بار اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ نہ صرف افرادِ انسانی اور افرادِ حیوانی اپنی نوعی صورتوں کا اعادہ کرتے رہتے ہیں بلکہ افلاک کے اندر بھی دوری حرکت پائی جاتی ہے یعنی وہ بار بار پلٹ کر اپنی جگہ واپس آتے ہیں۔ یہی حالت تہذیبوں کے اتار چڑھاؤ کی ہے جس کے باعث انسانیت ہر دور کے بعد اپنی سابقہ حالت پر واپس آجاتی ہے۔ اس طرح عالم مادی مکانی اعتبار میں خارجی اجسام کا ایک تسلسل ہے جس میں ہر شے دوسرے سے خارج اور اس کی غیر ہے اور زمانی اعتبار سے مرورِ وقت کا تسلسل ہے جس میں ہر واقعہ کے بعد دوسرا واقعہ وجود پذیر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ دنیا خدا کی بالکل غیر ہے جس میں نہ مکانی تعدد ہے اور نہ زمانی تاخیر و تقدم، جو تغیرات کے شائبہ سے بالکل پاک ہے اور جس کی فعلیت کا محور خود اس کی اپنی ذات ہے۔

لیکن اس نوبت پر ارسطاطالیسی فلسفے سے ایک بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ ایسے خدا کا دنیا سے کیا تعلق اور معاملہ ہو سکتا ہے جس کا کوئی خارج نہیں اور جس کی فعلیت اس کی اپنی ذات میں مرتکز ہے۔ اگر عالم سراسر متغیر الاحوال اور خدا ایک قائم و دائم اور بے احتیاج ہستی ہے جس میں امکان اور واقعیت، آرزو اور تکمیلِ آرزو کا کوئی فصل نہیں تو ایسے خدا کا دنیا سے کیا رابطہ ہو سکتا ہے؟ اگر وہ اپنا معروضِ فکر ہے تو وہ کسی ادنیٰ شے کا تصور نہیں کر سکتا کیوں کہ ادنیٰ کے ساتھ متعلق ہونے سے خود اس کی ذات میں پستی پیدا ہو جائے گی۔ اگر وہ کسی غیر اور اپنے سے خارج ہستی کا تصور کر لے تو اس حد تک وہ ہستی غیر کی محتاج ہو جائے گا۔ اس لیے خدا کا اس تغیر پذیر عالم سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ پھر ارسطو

کے نقطۂ نظر سے خدا کائنات کا خالق بھی نہیں کیوں کہ کائنات تو پہلے ہی سے موجود تھی۔ ارسطو خدا تعالیٰ کو کائنات کا محرکِ اوّل ضرور قرار دیتا ہے لیکن ایک مرتبہ کائنات میں تحریک پیدا کر دینے کے بعد پھر اس کو دنیا سے کوئی مطلب نہیں رہتا۔ وہ کائنات سے نہ صرف کوئی زندہ تعلق نہیں رکھتا ہے بلکہ اس کو یہ بھی خبر نہیں ہوتی کہ کائنات میں کیا ہو رہا ہے۔ اس پیچیدگی کا حل ارسطو نے اس طرح سوچا کہ خدا کو تو کائنات سے کوئی مطلب نہیں مگر کائنات خدا کی طالب ہے۔ بالفاظِ دیگر خدا کائنات سے کوئی الفت نہیں رکھتا مگر کائنات الفتِ الٰہی سے سرشار ہے اور خدا اس کا مطلوب و مقصود ہے۔ پھر جس طرح انسان اپنا مطلوب و مقصود حاصل کرنے کی جد و جہد کرتا ہے، اسی طرح کائنات قربِ خداوندی کے حصول کے لیے مضطرب ہے۔ خدا ایک نصب العین ہے جس کی طرف دنیا حرکت کرتی ہے لیکن وہ کائنات پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔ اس طرح ارسطو کے فلسفے میں کائنات تو خدا کے ساتھ وابستہ و پیوستہ ہے لیکن خدا کائنات سے بیگانہ ہے۔

ایک مقام پر ارسطو نے اس پیچیدگی کا ایک اور حل پیش کیا ہے کہ خدا کائنات کا کس طرح تصوّر کر سکتا ہے جب کہ کائنات اپنے صفات و احوال میں متغیر ہے اور خدا ایک بے متغیر ہستی ہے۔ وہ خدا اور دنیا کے تعلق کو فوج اور اس کے جنرل سے مشابہ قرار دیتا ہے اور یہ سوال کرتا ہے کہ فوج کی خوبی کا باعث کیا ہے ۔۔ اس کا داخلی نظم یا اس کے جنرل کی اعلیٰ قیادت؟ وہ کہتا ہے کہ فوج کی خوبی اس کے نظم و ضبط میں بھی ہے اور جنرل کی قابلیت میں بھی، مگر جنرل کی قابلیت سے فوج کی خوبی کا تعلق زیادہ ہے کیوں کہ فوج کا نظم و ضبط بھی جنرل کی قیادت پر موقوف ہے اور اگر جنرل نہ ہو یا نالائق ہو تو فوج کا نظام بگڑ سکتا ہے۔ اس سے یہ مطلب اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ خدا کائنات کے متغیر احوال و کیفیات کا تصوّر نہیں کر سکتا اور اس لیے وہ جزئیاتِ عالم سے بے خبر ہے لیکن وہ کائنات کا اس کے نظم اور اس کی صورتوں اور نمونوں کے ذریعے تصوّر کر سکتا ہے، یعنی کائنات کے تعلق سے علمِ الٰہی جزئی نہیں بلکہ کلی ہے۔ خدا عالمِ جزئیات نہیں، عالمِ کلیات ہے۔ ذاتِ الٰہی کا شعور کوئی مجرد شعور- Abs tract consciousness نہیں بلکہ وہ کائنات کے ان تمام اصولوں،

قوانین اور کلیات کا جامع ہے جن کے تحت واقعاتِ عالم ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ وہ تمام عینی صورتیں Ideal Form خدا کے دائرۂ ادراک میں ہیں جن میں اشیا اور افراد اپنا کمال حاصل کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو عقلِ الٰہی کے معروضات کو سادہ اور بسیط قرار دیتا ہے نہ کہ مرکب، کیوں کہ جن امور کا خدا تصوّر کرتا ہے اگر وہ مختلف اجزا کے امتزاج و تالیف سے ترکیب پذیر ہوں تو عقلِ الٰہی یعنی خدائی فکری قوت ان تبدیلیوں کے تابع ہوگی جو اجزا پر وارد ہوتی ہیں۔ ایسی تبدیل پذیر فکر سے خدا کو کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ اس لیے خدا کی فکر کا صرف بسیط اشیا اور تصورات یعنی قوانین، اصولوں اور نوعی صورتوں سے تعلق ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ بعض مخصوص انسانی تصوّرات کو پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ انسانی فکر کے معروضات اکثر صورتوں میں مرکب ہوتے ہیں یعنی انسان ایسی اشیا کا ادراک کرتا ہے جو اجزائے مختلف کی ترکیب سے وجود پذیر ہوتی ہیں لیکن بعض وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ انسان ان کا ادراک بصورتِ واحد کرتا ہے اور وہ ان کے ہر ہر جز میں اپنا مطلوب و مقصود تلاش کرنے کے بجائے کل کے ادراک سے تشفی حاصل کرتا ہے، حالاں کہ اس صورت میں انسان جو موضوعِ فکر ہے اپنے معروض سے جدا ہے۔ بالکل یہی حال فکرِ الٰہی کا ہے کہ وہ اجزا کا ادراک کرنے کے بجائے کلیات اور نوعی تصورات کا ادراک کرتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ خدا کی فکر میں موضوع و معروض کا کوئی امتیاز نہیں کیوں کہ خدا اپنی فکر کا موضوع بھی ہے اور معروض بھی۔ ارسطو کے نزدیک خدا کی فکر ایک ناقابلِ تقسیم وجدان کے ذریعے کل حقیقت کا احاطہ کر سکتی ہے جیسے ایک بڑا فن کار اپنے موضوع کے تمام مختلف عناصر اور اجزا کو ایک فکری کل کی صورت میں دیکھ لیتا ہے۔ اس وجدان میں موضوع و معروض کا کوئی امتیاز نہیں ہو سکتا اور نہ ہی خدا کے شعورِ ذات اور شعورِ عالم کے مابین کوئی فرق کیا جا سکتا ہے۔

اس مقام پر ارسطو کے نظریے میں ایک بڑا نقص پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ سمجھ میں نہیں آسکتا کہ خدا کی خالص وجدانی عقل جو صرف وحدت کا ادراک کر سکتی ہے ایک ایسے عالم کو کس طرح معروضِ فکر بنا سکتی ہے جس کے مختلف اجزا میں باہم تصادم پایا جاتا ہے اور جو تغیر، حرکت، تبدیلی اور نقص سے پاک نہیں۔ خدا تو صرف ایسی نوعی صورتوں یا وحدتوں کو معروضِ فکر بنا سکتا

ہے جس کا ہر عنصر اور جزو دوسرے اجزا اور عناصر کے ساتھ ایک ہم آہنگ وحدت میں متوافق ہو۔ ارسطو نے نظریہ اور عمل وعقلِ استدلالی اور عقلِ وجدانی میں جو تفریق قائم کی تھی وہ یہاں بھی پورے زور شور سے موجود ہے کیوں کہ ایک طرف ایک زمانی اور مکانی عالم ہے جس کا ادراک عقلِ حِسّی کے ذریعے عمل میں آتا ہے اور دوسری طرف ایک عالم اعیان یا نوعی صورتوں کی دنیا ہے جو صرف عقلِ وجدانی کے ذریعے گرفت میں آسکتی ہے اور یہی مؤخر الذکر عالم عقلِ الٰہی کا معروض بن سکتا ہے۔ اس لیے پھر سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ہمارے زمانی اور مکانی عالم کا خدا سے کیا تعلق ہے؟ کیا اس عالم کی تخلیق اور بقا میں بھی خدا کا کوئی حصّہ ہے؟ اس مسئلے کو صاف کرنے کے لیے ہمیں اس سوال پر بھی غور کرنا پڑے گا کہ فکر اور اس کے معروض میں کوئی خطِ امتیاز کھینچا جا سکتا ہے یا نہیں۔ اگر معروضِ فکر فکر سے جدا نہیں تو فکری عمل کا کوئی مقصود باقی نہیں رہتا، کیوں کہ فکر اپنی آپ معروض نہیں ہو سکتی۔ دوسری طرف اگر فکر اور اس کے معروض کے درمیان کامل تباعد اور تناقض موجود ہو تو ایسے معروض کا فکر کے دائرۂ ادراک میں آنا ممکن نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ فکر اور معروضِ فکر کے ان دو پہلوؤں کے درمیان کس طرح امتیاز کیا جائے، معروضِ فکر کن معنوں میں فکر سے متحد اور کن معنوں میں اس سے مختلف ہے؟ ارسطو کا جواب یہ ہے کہ معروضِ فکر میں ایک عنصر عینی ہوتا ہے جو عقل کے دائرۂ ادراک میں ہے اور دوسرا عنصر عقل سے کامل اجنبیت رکھتا ہے۔ اس لیے یہ آخر الذکر عنصر صرف حواس کے دائرۂ ادراک میں رہتا ہے۔ عقل اس کے فہم سے قاصر رہتی ہے لیکن ارسطو کے اس نظریے سے مشکل حل نہیں ہوتی، کیوں کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ اشیا کا عینی عنصر معروضی Objective نہیں ہو سکتا یعنی وہ کسی خارجی واقعیت کی طرف رہنمائی نہیں کر سکتا۔ دوسری طرف اشیا کا وہ عنصر جس سے ایک خارجی واقعیت کی نشان دہی ہوتی ہے عینی نہیں ہو سکتا۔ حالاں کہ مسئلہ یہی ہے کہ عقل خارجی واقعیت کا کس طرح ادراک کر سکتی ہے۔ اگر یہ واقعیت عقل سے کامل اجنبیت رکھتی ہے، بالفاظِ دیگر عالمِ عقلی کس طرح عالمِ واقعی یا خارجی حقائق کا عالم بھی ہو سکتا ہے؟ ارسطو کے نظریے کی رو سے خدا ماسوا کا ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ اپنا آپ معروضِ فکر ہے۔ اس لیے عقلِ الٰہی یا عقلِ وجدانی

خارجی واقعیت کے ادراک سے عاجز ہے۔ اب اگر ارسطو کے نظریے کے لحاظ سے یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دنیا میں ایک غیر عقلی یا غیر عینی عنصر موجود ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی تو یہ خارجی عالم عقل کا معروض نہیں بن سکتا اور عقل صرف اپنے داخلی شعور کے حدود میں محدود ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس طرح عالم خارجی کو غیر حقیقی یا کم از کم ناقص الحقیقت قرار دینے سے ارسطو نے خدا اور دنیا کے رشتے کو بالکل منقطع کر دیا۔ اگر عالم خارجی کا مادی عنصر خالص غیر عقلی ہے اور صرف حیات کے دائرۂ ادراک میں آسکتا ہے تو خدا جو عقل خالص ہے اس عنصر سے بالکل تعلق نہیں رکھ سکتا۔ وہ صرف اپنی فکر کی دنیا میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔ اس لیے ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مادہ بالکل غیر عقلی عنصر نہیں اور نہ ہی خارجی مادی عالم ذہن و عقل سے کاملاً متناقض ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عقل اور مادہ ایک دوسرے کے غیر ہیں لیکن ایسا ہونا عین مقتضائے فطرت ہے کیوں شعور عقلی کے لیے ایک ایسے معروض کا وجود ضروری ہے جو اس کا غیر ہو۔ عقل انسانی صرف ایک ذات غیر کے ذریعے سے ہی شعور ذات کر سکتی ہے۔ کوئی شعور شعور نہیں ہو سکتا جو اپنے آپ کو غیر شعور سے متمیز نہ کر سکے۔ اس لحاظ سے عقل اور مادہ ایک دوسرے کے غیر قرار پاتے ہیں، لیکن یہ غیریت اتنی کامل نہیں کہ اس کا ارتفاع ناممکن ہو اور اس کو کسی ہم آہنگ وحدت میں یکجا کیا جا سکے۔

رواقی فلسفہ ۔ رواقی ایک ایسی تمدنی فضا میں پیدا ہوئے جب کہ یونان و روما کی اجتماعی زندگی پارہ پارہ ہو چکی تھی اور افراد انسانی کو سیاسی نظام اور ملکی امور سے کوئی وابستگی نہیں رہ گئی تھی۔ روم نے ایک عالم گیر نظام حکومت قائم کر کے قومی حد بندیوں کو مٹا دیا اور تمام انسانوں کو بلا امتیاز نسل و قوم اور مذہب ایک سیاسی نظام میں متحد کر دیا۔ لیکن اسی کے ساتھ روما کی شہنشاہیت اور امرائی حکومت نے عام انسانوں کی حیثیت بہت گرا دی۔ جمہوریت کے زوال کے ساتھ عوام اور اہل حکومت کے درمیان کوئی رابطہ نہیں رہا اور نہ عام لوگوں کو سیاسی اور ملکی تبدیلیوں سے کوئی دلچسپی باقی رہی کیوں کہ وہ محسوس کرتے تھے کہ ملک کے اقتدار اور دولت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے اور حکمرانوں کی تبدیلی یا سیاسی

نظام کے بناؤ بگاڑ سے ان کی تقدیر پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ اس لیے انھیں اجتماعی امور سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ایسے حالات میں یہ ایک فطری امر تھا کہ لوگ مذہبی اور روحانی امور میں اپنی دلچسپی اور تسکینِ نفس کی تلاش کریں لیکن یہ مذہب بھی ایسا ہی ہو سکتا تھا جو اجتماعیات سے بے تعلق ہو اور صرف انفرادی زندگی کے مسائل سے بحث کرتا ہو۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ رومی سلطنت کے تحت جو مذہبی اور فلسفیانہ تصورات پیدا ہوئے ان کا محور و مرکز فرد اور اس کی روحانی تسکین کا سوال تھا۔ اب فرد کی اخلاقی زندگی کا اجتماعی امور سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بے شک یہ سوال اب بھی اہم تھا کہ ایک انسان کا تعلق دوسرے انسانوں سے کیا ہونا چاہیے، لیکن اس تعلق میں کسی اجتماعی یا سیاسی عنصر کا تصور موجود نہ تھا۔ یہ سوال اس کا نہ تھا کہ افراد کے تعاون اور اشتراکِ عمل سے کس طرح کی اجتماعی تنظیم وجود پذیر ہونی چاہیے بلکہ بنیادی مسئلہ یہ تھا کہ افراد ایک معاشرے کے رکن کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنی ذاتی اور شخصی حیثیت میں دوسروں کے ساتھ کس قسم کا اخلاقی رویہ اختیار کریں۔ اس طرح ایک ایسا فکری اور مذہبی میلان پیدا ہوا کہ جس کو خارج سے زیادہ باطن سے، جسم سے زیادہ روح سے اور جماعت سے زیادہ فرد کے ساتھ دلچسپی تھی۔ یہ فضا اور ماحول ان حالات سے مختلف تھا جن میں افلاطون اور ارسطو اس مسئلہ پر غور کر رہے تھے کہ وہ کون سا معاشرہ ہو سکتا ہے جس میں افراد ایک دوسرے کے ساتھ زیادہ سے زیادہ تعاون کر کے اپنی ذاتی صلاحیتوں اور اخلاقی صفات کو قوم و ملک کی خدمت کے لیے نشو و نما دے سکیں۔

رواقی فلسفے نے معاشرے کے رسم و رواج اور ملکی قوانین کے مقابلے میں فرد کے اپنے باطنی اخلاقی احساس کو زیادہ اہمیت دی۔ اس فلسفے کی رو سے فرد اپنے لیے خود واضع قانون کی حیثیت رکھتا ہے اور جو قانون اور اپنی عقل و فہم اور اپنے اخلاقی احساس کی بنا پر اپنی زندگی کے لیے وضع کرتا ہے وہ معاشرے کے رسوم و شعائر اور مملکت کے سیاسی قوانین کی بہ نسبت عقل و فطرت سے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ لیکن رواقیت کو یہ تسلیم تھا کہ جس عقلی اور اخلاقی احساس کی بنا پر فرد معاشرے اور مملکت کے مقابلے میں اپنی آزادی کا اثبات کرتا ہے وہ ایک عالم گیر اصول کی حیثیت رکھتا ہے اور محض اس کے ذاتی اور نجی احساسات کا معاملہ نہیں

بلکہ تمام افراد معاشرہ میں یکساں مشترک ہے۔ اس لیے فرد کی انفرادیت کوئی خود غرضانہ اصول نہیں بلکہ دوسرے افراد کے ساتھ اس کا رشتۂ اتحاد ہے۔ جب انسان معاشرے کے بندھنوں سے آزادی حاصل کر لیتا ہے اور اپنی ذاتی انفرادیت کو پوری طرح فروغ دینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو اپنی تنہائی اور تجرد میں محسوس کرتا ہے کہ وہ درحقیقت تمام عالم انسانی کے ساتھ رشتۂ اتحاد میں منسلک ہے۔ خارجی قوانین سے آزادی حاصل کرنے کا جو تصور رواقیت میں پایا جاتا ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ انسان بے قید ہو جائے اور اپنی خواہشات و مقاصد کا اسیر بن کر رہ جائے۔ اس کے صحیح معنی یہ تھے کہ خارجی پابندیوں کے دام سے نکل کر انسان اپنے نفسِ اعلیٰ کی باطنی اخلاقی پابندیاں قبول کرے، لیکن چوں کہ انسان کا نفسِ اعلیٰ تمام افرادِ بشری میں مشترک ہے، اس کے وضع کردہ قوانین اپنی نوعیت میں عالم گیر ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب فرد اپنی باطنی فطرت کی رہ نمائی قبول کرتا ہے تو وہ ساری کائناتِ فطرت اور کائناتِ بشری کے ساتھ متحد اور ہم آہنگ ہو جاتا ہے۔ اس طرح فرد کی اخلاقی آزادی کا تصور درحقیقت اس امر کا تصور ہے کہ انسان ذاتِ الٰہی کے ساتھ وابستہ اور اس کے ارادے اور مرضی میں شریک رہے۔

رواقیوں نے یونانی فلسفے کی ثنویت کا انکار کیا۔ وہ یہ ماننے کو تیار نہ تھے کہ کلی تصورات یا اعیانِ خارجی واقعیت سے اور روح مادہ سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔ بالفاظِ دیگر وہ حقیقت کو حسی اور عقلی خانوں میں تقسیم کرنے کے مخالف تھے۔ اسی طرح وہ خدا کے ماورائی تصور اور عالمِ اعیان کے ماورائی نظریے کے بھی خلاف تھے۔ جس طرح اسپنوزا Spinoza نے فطرت اور خدا کو ایک ہی حقیقت اور فکر و امتداد کو ایک جوہرِ الٰہی کے دو مختلف ظہور قرار دیا تھا اسی طرح رواقیین نے مادہ اور ذہن کو علیحدہ کرنے اور جسم کو روح کی ضد قرار دینے کی مخالفت کی۔ چنانچہ انھوں نے دعویٰ کیا کہ کوئی شے ایسی موجود نہیں جو جسمیت اور مادیت سے یکسر خالی ہو، لیکن ان کی رائے میں جسم اور مادہ کوئی جامد ساکن اور منفعل passive حقیقت نہیں بلکہ وہ متحرک اور فعال ہیں، نیز یہ کہ ہر نوع کی فعالیت میں ایک روحانی اصول مضمر ہوتا ہے جس کو کلمہ کہتے ہیں۔ انھوں نے ارسطو کے اس نظریے کی تردید کی کہ صورت ایک فعال وجود ہے اور مادہ غیر متحرک، جامد اور فعلیت سے خالی ہے۔ ان کے خیال میں ساری فطرت جسمانی ہے

لیکن اس کی جسمیت اپنے اعلیٰ ترین درجے میں ایک آتشیں نفس کی صورت اختیار کرتی ہے۔ اس آتشیں نفس سے دو متحرک اصول یعنی آگ اور ہوا اور دو جامد منفعل اصول یعنی مٹی اور پانی وجود میں آتے ہیں اور کائنات کی تمام اشیا انہی دونوں اصولوں کی ترکیب سے پیدا ہوتی ہیں۔ ہر وجود میں ایک آتشیں اصولِ وحدت ہوتا ہے جو اسے انتشار سے محفوظ رکھتا ہے اور دوسرے موجودات کے مقابلے میں اس کو زندہ اور متحرک رکھتا ہے لیکن اثباتِ ذات اور بقائے نفس کی یہ آتشیں قوت لامحدود نہیں اور کچھ مدت کے بعد اس کا اثر زائل ہونا شروع ہوتا ہے۔ اس لیے آخر میں تمام اشیا اس مرکزی آتشیں نفس میں واپس ہو کر ضم ہو جاتی ہیں جس سے وہ پیدا ہوئی تھیں۔

لیکن رواقیین اس مادی اور جسمانی عمل کی ایک روحانی توجیہ بھی کرتے ہیں، کیوں کہ جس آتشیں نفس کے وہ قائل ہیں ان کی نظر میں وہ ایک جرثومی عقل ۔

Reason بھی ہے جو کل کائنات میں ایک فکری روح کی طرح جاری و ساری ہے اور اسی آتشیں نفس سے وہ جرثومی عقول بھی پیدا ہوتی ہیں جو تمام ذواتِ محدود کی اصولِ وحدت ہیں، یعنی جن کی وجہ سے اشیائے مادی، حیوانات اور انسان اپنی وحدت اور انفرادیت قائم رکھ سکتے ہیں۔ اس طرح غیر نامی اشیا میں یہ جرثومی عقل ایک غالب خاصیت یا صفت کی صورت اختیار کرتی ہے۔ پودوں میں یہ ایک مخصوص فطرت پیدا کرتی ہے یعنی ایک اصولِ تنظیم، حیوانات میں یہ ایک روح کی شکل اختیار کرتی ہے، یعنی خواہشات و احساسات کا اصول اور انسان میں سب سے زیادہ بلند صورت میں نمودار ہوتی ہے، یعنی ایک عقلی روح کی صورت میں جو کہ عقلِ الٰہی کا عکس ہے۔ اس طرح اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام اشیائے عالم کائنات کی عقلِ جرثومی سے پیدا ہوتی ہیں لیکن یہ دعویٰ بالخصوص انسانی روح پر صادق آتا ہے کیوں کہ روح خدا کا براہِ راست عطیہ ہے جس سے وہ افرادِ انسانی کو نوازتا ہے۔ جس طرح خدا اس کائنات کی حکم ران قوت ہے جو اسے قائم رکھتا ہے، اس کے ہر شعبے میں جاری و ساری ہے اور اس کی تمام کثرت کو اپنی وحدت کے شیرازے میں متحد کر دیتا ہے، اسی طرح انسانی روح یا اس کا باطنی نفس اس کے سارے وجود کا شیرازہ بند ہے اور انسان کی تمام صلاحیتوں اور قوتوں کو اپنا تابع فرمان رکھتا ہے، لیکن ان دونوں صورتوں میں ہمیں قوتِ حاکمہ اور قوائے محکومہ کے اختلاف پر زیادہ زور نہیں دینا

چاہیے کیوں کہ یہ اختلاف اضافی ہے، بنیادی نہیں۔ خدا کو دنیا سے بالکل الگ نہیں کہا جا سکتا اور وہ ذواتِ محدودہ جن پر خدا اثر انداز ہے ایک نقطۂ نظر سے خدا ہی کی مختلف صفات یا اس کے اجزائے مختلفہ ہیں۔ اسی طرح انسان میں حسیات اور خواہشات کی جو کثرت پائی جاتی ہے اس کا بھی روح سے خارج کوئی مستقل وجود نہیں بلکہ یہ تمام حسیات اور جذبات اس قوتِ محاکمہ یعنی روح ہی کے مختلف اور متنوع مظاہر ہیں۔ جس طرح خدا اپنے آپ کو اور صرف اپنے آپ کو کائنات میں پاتا ہے اسی طرح حسیات اور جذبات کی مختلف قوتوں میں در اصل ایک ہی انسانی انا اپنی سعیٔ تکمیل میں مصروف رہتا ہے۔

رواقی نظامِ فلسفہ دو بنیادی تصورات کی ترکیب پر مبنی ہے۔ اولاً یہ کہ کائنات منفرد ہستیوں کے مجموعے سے عبارت ہے جو اپنی ذات و صفات میں دوسروں سے بالکل الگ ہیں۔ یہ انفرادیت اور تشخص کا تصور ہے جس کی سب سے اعلیٰ مثال انسان ہے کیوں کہ انسان میں انفرادیت اور شخصیت اپنی نمایاں ترین صورت میں نمودار ہوتی ہے۔ دوسرا تصور یہ ہے کہ کائنات مجموعی طور پر ایک وحدت ہے جس کے اندر ایک الٰہی روح کار فرما ہے۔ یہی الٰہی روح اس نظام کی جامع اور شیرازہ بند ہے اور تمام انفرادی موجودات اور بالخصوص افرادِ انسانی اسی روح کے مظاہر اور آلۂ کار ہیں۔ اس فلسفے میں انسان کے خود غرضانہ جذبات کو اس عالم گیر اصول کا تابع قرار دیا گیا ہے جو کائنات کو متحد اور شیرازہ بند رکھتا ہے۔ ہر ہستی اور ہر وجود اس واحد عالم گیر اصول کی تخلیق ہے اور کسی وجود میں یہ طاقت نہیں کہ وہ اس کی خلاف ورزی کر سکے۔ ارسطو کے فلسفے کے برعکس رواقی فلسفے میں مادے کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا، یعنی ایک ایسی منفی طاقت کا جو کسی وجود کی تکمیل میں مزاحم ہو۔ اسی طرح رواقی اس تصور کا بھی انکار کرتے ہیں کہ کوئی محدود اور منفرد ذات دوسری ذات کی تکمیل میں حارج ہو سکتی ہے۔ چوں کہ کائنات کا واحد عالم گیر اصول تمام اشیا و ذوات پر غالب و حکم راں ہے اور ان کے اندر جاری و ساری ہے، اس لیے وہ ان کی تکمیلِ ذات کی تمام کوششوں کو اپنی تکمیلِ ذات کا ذریعہ بنا لیتا ہے۔ صرف انسان ہی ایک ایسا وجود ہے جو اس عالم گیر اصول کی خلاف ورزی کا تصور کر سکتا ہے لیکن اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ دو راہوں میں سے ایک کا انتخاب کر سکتا ہے یعنی یا تو وہ کائنات کے عالم گیر کلی اصول کا اپنی خوشی اور مرضی سے خادم بن کر یا چار و ناچار اور بادلِ ناخواستہ اس کی

خدمت کرنے پر مجبور ہو۔ اگر وہ صرف اپنی محدود ذات کے مقاصد اور نصب العینوں کو حاصل کرنا چاہے تو وہ انھیں صرف اس حد تک حاصل کر سکتا ہے جس حد تک کہ کائنات کا کلی نظام اس کی اجازت دیتا ہے، اس صورت میں وہ چار و نا چار اور اپنی مرضی کے خلاف کائنات کے عالم گیر اصول کی محکومی پر مجبور ہوگا لیکن اگر وہ برضا و رغبت اپنے آپ کو عقلِ الٰہی کا تابع کر دے تو وہ اپنے آزاد اختیار سے منشائے الٰہی کی تکمیل کرے گا۔ بہرحال دونوں صورتوں میں وہ عالم کی نظم آفرین قوت کا آلۂ کار رہے گا۔ یہ کائنات ایک واحد کائنات ہے اور اس کی وحدت سے بچ نکلنے کی خواہش بے سود ہے کیوں کہ خود انسان کا وجود اس وحدت پر قایم ہے۔ وحدتِ کائنات سے فرار کی خواہش ایک ذی عقل ہستی میں اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب وہ اپنی حقیقت اور کائنات کی حقیقت دونوں سے یکساں بے خبر ہو، کیوں کہ اگر وہ اس بات کو سمجھ جائے کہ اس کی عقل اور روحانی فطرت کی تکمیل ہی میں اس کی فلاح مضمر ہے تو وہ کائنات کی عقلی وحدت اور اس کے عالم گیر روحانی اصول سے کنارہ کش ہونے کی کوشش نہیں کرے گا۔

رواقی اخلاقیات۔ رواقی اخلاقیات کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ انسان کو تمام خارجی علائق اور ذاتی جذبات سے بلند تر رہنے کی کوشش کرنا چاہیے اور کسی جزوی ہستی کے ساتھ یہاں تک کہ اپنے نفس کے جزوی مطالبات کے ساتھ بھی ضرورت سے زیادہ وابستگی نہیں رکھنی چاہیے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ رواقی فلسفہ میں تمام اشیائے ہستی اور بالخصوص انسان کو اگر ایک عالم گیر اور کلی اصول کا مظہر قرار دیا گیا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو مادی اور معاشرتی علائق کے مقابلے میں وہی جانب داری اختیار کرنی چاہیے جو کائنات کے کلی اصول کی خصوصیت ہے۔ جس طرح یہ عالم گیر کلی اصول ہر ذات میں جاری و ساری ہے، لیکن کسی ایک ذات تک محدود نہیں، اسی طرح انسان کو بھی اپنے علائق اور نفس کے مادی مطالبات میں سے کسی ایک کے ساتھ پورے طور پر وابستہ نہیں ہونا چاہیے بلکہ ہر ایک کو صرف مناسب اہمیت دینی چاہیے۔ علم اور اخلاق کی بنیاد یہی یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشات اور شخصی جذبات سے بالکل قطع نظر کرے۔

رواقی تعلیم کے لحاظ سے انسان کے خارجی احوال کا اس کی مسرت اور فلاح پر بہت کم اثر ہوتا ہے۔ انسانی سکون و طمانیت اور راحت و مسرت کا سامان اس کے اندر ہے، نہ کہ باہر۔

خارج کی تمام اشیا محدود، متغیر اور فانی ہیں۔ اس لیے ان میں سے کسی کو مرکزی اہمیت دینا یا مقصودِ حیات بنا لینا اخلاقی زندگی کے لیے مضرت رساں ہے۔ دولت، عزت، تندرستی، حسنی اور جمالیاتی مسرتیں، خاندانی الفتیں، دوستی اور رفاقت کے رشتے ـــــ یہاں تک کہ انسان کی اپنی جان، ہر چیز کی ایک محدود قدر و قیمت ہے اور انھیں اسی حد تک اہمیت دینی چاہیے جس حد تک وہ واقعی قابلِ قدر ہیں، لیکن ان میں سے کسی ایک کو قدرِ مطلق یا قدرِ کلی نہیں قرار دینا چاہیے۔ اس طرزِ خیال کا منتہا یہ ہے کہ اشیا اور اسبابِ خارجی انسانی مسرت اور سکون کے لیے قطعاً ضروری نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کی ایک محدود قدر و قیمت ہے اور بس۔ اسی کے ساتھ رواقی تعلیم میں یہ تصور بھی بہت نمایاں ہے کہ خارجی اسباب ہمارے قابو اور دسترس سے بالاتر ہیں اور انسان کی کوشش ان کو محفوظ و مامون نہیں کر سکتی۔ اس لیے اپنے اطمینان و مسرت اور سکون کا دار و مدار خارجی وسائل پر رکھنے سے انسان کو مایوسی کے سوا اور کچھ نصیب نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ تمام امور اس کے دائرۂ اختیار سے ماورا ہیں۔ صرف انسان کے ذاتی خیالات و افکار اور شخصی جذبات اس کے قابو میں ہیں اور انہی کو وہ اپنی روحانی مسرت کا مدار بنا سکتا ہے۔ اس لیے اس کی تمام کوششوں کا منتہا اور محور یہ ہونا چاہیے کہ وہ اپنے ارادے اور جذبات کی پاکیزگی اور لطافت میں اضافہ کرے۔

یونانی فلسفۂ اخلاق سے اس نقطۂ نظر کو کتنا بُعد ہے اس کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون دونوں ریاست اور مملکت کے نظام کو انسانی فلاح و مسرت کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ رواقیوں کی مانند انھیں بھی یہ حقیقت تسلیم ہے کہ انسان کی اصلی مسرت یہ ہے کہ اپنی باطنی قوتوں کو صحیح طور پر نشو و نما دے لیکن ان کے خیال میں انسانی صلاحیتوں کے ارتقا اور نمو کے لیے معاشرتی تنظیم اور سیاسی اداروں کا وجود ضروری ہے۔ ایک اچھی مملکت کے اچھے شہری کی حیثیت سے ہی انسان اپنی باطنی قوتوں کو ترقی دے سکتا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کو اس سے انکار نہیں کہ بعض اوقات خارجی مزاحمتیں، مالی مصائب اور معاشرتی الجھنیں انسانی اوصاف کو اور زیادہ جلا دیتی ہیں لیکن عام طور پر ان کا خیال یہ ہے کہ خارجی حالات کی نامساعدت انسانی اخلاق کے لیے مہلک ثابت ہوتی ہے۔ رواقی مفکرین نے ارسطو اور افلاطون کے اس نظریے سے صحیح طور

پر اختلاف کیا کہ انسان صرف ایک محدود قومی ریاست کے دائرے میں ہی اپنی اخلاقی صفات کو نشو و نما دے سکتا ہے۔ ان کے خیال میں انسان ایک عالم گیر معاشرے کا رکن ہے جو قومی حدود سے بالاتر ہے۔ اس لحاظ سے رواقیوں نے انسانی وحدت کا ایک زیادہ بلند نصب العین پیش کیا اور نوعِ بشری کے محدود قومی اغراض و مقاصد کے تنگ دائرے سے نکالنے کی کوشش کی، لیکن ان کا یہ تصور صحیح نہ تھا کہ معاشرے کی تنظیم، سیاسی اداروں کی نوعیت اور خارجی حالات کی نامساعدت سے انسانی سکون و مسرت کا کوئی تعلق نہیں۔ انھوں نے اس حقیقت کو نظرانداز کر دیا کہ حیاتِ خارجی اور حیاتِ باطنی دونوں زندگی کے دائرے نہیں بلکہ ایک ہی زندگی کے دو مختلف پہلو ہیں۔ اگر ہم حیاتِ خارجی کو اپنے مطمحِ نظر سے بالکل الگ کر دیں اور ساری جد و جہدِ حیات باطن پر مرتکز کر دیں تو اس باطنی زندگی میں کوئی واقعیت نہیں رہ جائے گی۔ انسان کے تمام خیالات و احساسات، اس کی تمام خواہشات اور آرزوئیں خواہ روحانی ہوں یا مادی، خارجی اشیا اور ہستیوں سے تعلق رکھتی ہیں۔ جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے کہ انسان ایک سماجی اور سیاسی حیوان ہے، اس لیے اس کی حیاتِ باطن خود مکتفی اور کامل بالذات نہیں۔ جس زندگی کا دوسری اشیا اور ہستیوں سے کوئی تعلق نہ ہو، جو ذات تمام ذاتوں سے مستغنی ہو اور ان کے مفادات اور تمناؤں سے بالکل بیگانہ رہے اس کا باطن خلائے محض اور واقعیت و حقیقت سے بالکل عاری ہوگا۔

رواقی اور نوفلاطونی دور کا درمیانی عرصہ۔ رواقی فلسفے نے انسانیت کو اخلاق کے قومی اور نسلی نظریات سے بلند تر کرنے اور نوعِ بشری کی وحدت کا تصور پیش کرنے میں ایک بہت بڑی خدمت انجام دی۔ سقراط نے فرد کو روایات کی بندشوں سے چھڑانے کا جو کام شروع کیا تھا رواقیوں نے اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔ انھوں نے انسان کو نہ صرف روایات کی بندشوں سے نکالا بلکہ تمام معاشرتی پابندیوں اور قوانین سے بالاتر قرار دے کر اسے اپنے نفسِ اعلیٰ یا نفسِ الٰہیہ کے تقاضوں کی طرف متوجہ کر دیا۔ ادنیٰ اور اعلیٰ ہر شخص کو رواقیوں نے یہ تعلیم دی کہ اس کا قانونِ حیات اور مقصدِ زندگی خارج میں نہیں بلکہ اس کے اپنے اندر موجود ہے، لیکن ساتھ ساتھ رواقیت نے اس حقیقت کی تبلیغ بھی کی کہ جو فرد اپنے نفسِ اعلیٰ کو اپنے لیے قانون و آئین قرار دے اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ ہر فرد کا بہ مساوی حق

تسلیم کرلے کہ وہ دوسروں کے مقاصد کا آلۂ کار نہیں بلکہ اپنی آپ غایت ہے۔ اس طرح رواقیوں نے دینوی اور اضافی قوانین کے مقابلے میں ایک عالم گیر قانونِ فطرت کا تصور پیش کیا جس کے سامنے تمام انسان مساوی ہیں۔ قانونِ فطرت کا یہی تصوّر تھا جس نے رومی واضعینِ قانون کو اپنے ملکی قوانین میں ایسی ترمیمات کرنے پر مجبور کیا جن سے ان کی قومی اور جغرافیائی نوعیت کا خاتمہ ہوگیا اور وہ ایک عالم گیر انسانی برادری کا قانون بن گیا۔ رواقیوں کا یہ نظریہ کہ خدا ایک جزوِ می عقل ہے اور تمام موجودات میں یکساں جاری و ساری ہے، بالخصوص نفسِ انسانی اس کا اعلیٰ ترین مظہر ہے، خدا ایک ایسے عالم گیر تصور پر منتج ہوا جو نسلی اور قومی محدودیتوں سے پاک تھا۔ اس تصوّر سے کوئی عالم گیر مذہب تو نہیں پیدا ہوا لیکن اس نے عیسائیت اور اسلام جیسے عالم گیر مذاہب کی راہ ہموار کردی۔ علاوہ ازیں رواقیت نے معاشرے کے مقابلے میں فرد کو اہمیت دے کر اسے براہِ راست متوسّل کردیا کیوں کہ اس تعلیم کی رو سے افراد کو اپنی قومی اور ریاستی عبادات اور مراسم و شعائر سے وابستگی کی کوئی وجہ نہیں رہی۔ خدا کو خارج میں تلاش کرنے کے بجائے انسان اس کو اب اپنے نفس اور باطن میں تلاش کرنے لگا۔

جب کہ رواقی تحریک انسان کو خارجی نظامات مثلاً ریاست اور سلطنت کی طرف سے ہٹا کر اپنی انفرادیت اور باطنی زندگی کی طرف متوجہ کر رہی تھی، یہودی مذہب میں بھی انفرادیت اور باطنیت کے میلان پیدا ہو رہے تھے۔ جیسا کہ ہم نے گزشتہ ابواب میں دیکھا ہے، یہودی مذہب کا عبرانی قومیت اور اسرائیلی ریاست سے گہرا تعلق تھا۔ یروشلم کا معبد یہودیوں کی قومی عبادت گاہ تھا۔ ان کے مذہب میں اخلاقیات کی بہ نسبت ظاہری مراسم و شعائر اور فروعی قوانین کا پلہ بھاری تھا، لیکن بابل کی جلاوطنی کے بعد یہودیوں کے قومی مرکز فلسطین کی اہمیت کم ہوگئی اور دوسری قوموں سے میل جول پیدا ہونے کی وجہ سے ان کی مذہبی تنگ نظری اور قومی عصبیت میں بھی کمی واقع ہوئی۔ یہودیوں کے مذہبی رہ نماؤں اور بالخصوص ان کے نبیوں کا دعویٰ اب یہ نہ تھا کہ یہودی خدا کے مخصوص بندے ہیں یا یہ کہ خدا کی رحمتیں اور نوازشیں صرف بنی اسرائیل کے لیے مخصوص ہیں۔ یہودیوں کی خصوصی حیثیت کے متعلق اب ان کا دعویٰ صرف اسی قدر تھا کہ اس قوم کو خدا نے دنیا کی دیگر اقوام کی ہدایت کے لیے منتخب کیا ہے اور یہودیوں کے واسطے

سے خدا کی رحمتیں سارے عالم پر محیط ہو جائیں گی۔ اس دور کے یہودی مذہبی رہ نماؤں کے کلام کا بہترین حصہ وہ تھا جس میں انھوں نے فرد اور اس کے خالق کے درمیان براہِ راست تعلق پر زور دیا۔ قربانیوں اور ظواہر کا تعلق تمام تر یروشلم کے معبد سے رہ گیا تھا۔ باقی عام طور پر یہودی مذہب میں روحانیت اور انفرادیت کا رجحان غالب آتا جا رہا تھا۔ اس طرح یہودیوں کی دنیوی ریاست کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ان کا باطنی شعور ترقی کرتا گیا اور ان کے اندر یہ احساس پیدا ہو گیا کہ نوعِ انسانی ایک وحدت ہے۔ اسی کے ساتھ یونانی اور رومی اقوام کی مانند وہ بھی دنیا کی موجودہ روحانی حالت سے مایوس ہوتے گئے۔ غرض یہ کہ یونانی رومی اور یہودی مفکر دونوں کے اندر عالمِ خارجی کی اصلاح کا جذبہ سرد ہو گیا اور ساری کوشش اس پر مرتکز ہو گئی کہ فرد اپنی باطنی اخلاقی اصلاح کو زندگی کا مقصد و منتہا قرار دے، لیکن عالمِ خارجی سے یکسر بے گانگی اور بے تعلقی ممکن نہ تھی۔ اس لیے دونوں تہذیبوں کے اہلِ فکر میں احوال مادی کی اصلاح کی بابت ایک موہوم سی امید پائی جاتی تھی، اگرچہ اس امید میں بھی قومی تنگ نظری کی جگہ انسانیت کی عالم گیر وحدت کا رنگ جھلکتا تھا، مثلاً رواقیوں کا یقین تھا کہ ایک عالم گیر مثالی دنیا بطور ایک نصب العین کے موجود ہے۔ اگر ہم اسے خارج میں نہیں پا سکتے تو کم از کم اپنے نفوس کی روحانی امنگوں میں اس کا جلوہ ضرور دیکھ سکتے ہیں۔ یہودیوں کو بھی اپنے موجودہ خارجی حالات سے مایوسی تھی لیکن انھوں نے اصلاح کی امید کو کسی مثالی دنیا سے متعلق کرنے کی بجائے ایک روشن مستقبل میں اس کی جھلک دیکھی، یعنی ان کی توقع بدستور قائم رہی کہ خارجی عالم کی اصلاح ہو سکتی ہے، مگر چوں کہ مستقبل قریب میں اس کا کوئی امکان نہ تھا اس لیے انھوں نے مستقبل بعید پر اپنی امیدیں مرتکز کر دیں اور اس کی اعتقادی شکل یہ پیدا کی کہ دنیا کی اصلاح اور آسمانی سلطنت کے لیے ایک مسیح یا نجات دہندہ کا ظہور ہو گا جو مافوق الفطری ذرائع سے وقت کی مادی اور ظالمانہ طاقتوں پر غالب آ کر رائج الوقت نظامِ زندگی کو تہ و بالا کر دے گا اور اس کی جگہ ایک ایسا منصفانہ نظامِ زندگی قائم کرے گا جس میں خدا پرستی اور روحانیت کو نشو و نما ہو گا اور انسانوں کی باہمی تفریق مٹ جائے گی، لیکن چوں کہ اس نئی دنیا کے قیام کا مستقبل قریب میں کوئی امکان نہ تھا اس لیے رواقیوں کی طرح یہودی مذہبی مفکر بھی انسان کی حیاتِ باطنی اور فرد کی روحانی نشو و نما کو مذہب کا مقصود و منتہا قرار دے گئے۔

گزشتہ صفحات میں ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ افلاطونی اور ارسطاطالیسی فلسفے نے خدا اور کائنات کے تعلق کا جو نظریہ پیش کیا اس کی رو سے کائناتِ خارجی کی واقعیت باطل ہو گئی۔ اس فلسفے کی رو سے عالمِ الٰہی جو ازلی، ابدی اور غیر متغیر اعیان پر مشتمل تھا حقیقت اور واقعیت کا مسکن ہے۔ اس کے مقابلے میں کائنات متغیر، بے آئین اور حسیات پر مشتمل ہے جن میں لحظہ بہ لحظہ تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ اس لیے اس میں واقعیت اور حقیقت کا کوئی عنصر نہیں۔ اسی کے ساتھ خدا کا یونانی تصور ایک ایسی ہستیِ مطلق کا تصور تھا جس کے پہلو بہ پہلو اضافی موجودات کا قیام ناممکن ہے۔ یہ وحدتِ مطلقہ کثرت کا احاطہ کرنے کے بجائے اس کو خارج اور معدوم کر دیتی ہے۔ ہم نے یہ بھی بتایا کہ رواقیوں نے کائنات اور خالقِ کائنات کے باہمی تعلق کے اس تصور کو رد کر دیا اور یہ دعویٰ کیا کہ خدا کائنات سے الگ نہیں بلکہ اس میں جاری و ساری ہے لیکن رواقیوں نے خدا کے سریانی تصور کی وضاحت نہیں کی اور اس کو ایک مبہم عقیدہ بنا دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفیانہ فکر پھر خدا کے ماورائی تصور میں جا پھنسی، لیکن ایک ایسا خدا جو کائنات سے بالکل ماورا اور الگ تھلگ ہو اس کا موجودات سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ نتیجۃً انسان اور خدا کا تعلق ناقابلِ فہم ہو گیا، نیز انسان کے لیے ایک ایسے خدا کا عقلی ادراک ناممکن ہو گیا جو اس سے اور کائنات سے بالکل غیر ہو۔ اس تصور کے تحت اصلی فعلیت صرف خدا کی تھی جو کائنات کو حرکت دیتا ہے لیکن انسان کا اس فعلیت میں کوئی حصہ نہیں، وہ سراسر مجہول اور غیر فاعل ہستی بن گیا۔ یہی کیفیت یہودیوں کے مذہبی تصورات کی بھی تھی۔ یہودیوں میں ابتدا میں خدا کا جو تصور مقبول ہوا وہ تشبیہ اور تجسیم سے آلودہ تھا، یعنی ان کا خدا معین جسمانی اور اخلاقی صفات سے متصف تھا، لیکن جب دوسری قوموں کے میل جول سے ان کے اندر مذہبی وسیع النظری پیدا ہوئی تو انھوں نے خدا کو تشخص سے پاک کرنا شروع کر دیا اور اس کو معین صفات سے متصف کرنے کا میلان ان میں ختم ہو گیا، یہاں تک کہ وہ خدا اور انسان کے براہِ راست تعلق کا بھی بمشکل تصور کر سکتے تھے۔ اس طرح یہودیوں کا خدا انسان سے بالکل غیر اور کائنات سے یکسر ماورا ہو گیا اور بے صفت ہستی بن گیا۔

اسی کے ساتھ یونانی اور یہودی فکر میں ایک اور میلان بھی نمودار ہوا، یعنی چوں کہ ان دونوں تہذیبوں میں خدا کی ہستی کو عالمِ کائنات سے ماورا قرار دیا گیا تھا اور انسان کے ساتھ اس کا کوئی زندہ

اور براہِ راست تعلق نہیں رہا تھا اس لیے اس تعلق کو بحال کرنے کے لیے دونوں تہذیبوں کے اہلِ فکر نے ایسی درمیانی ہستیوں کا اعتقاد پیدا کیا جو خدا اور انسان، خالق اور کائنات کے درمیان رابطہ کا کام دے سکیں۔ یونانی فلسفے میں یہ تصور کلمہ کی شکل میں پیدا ہوا۔ یہ خداوند تعالیٰ کی کوئی صفت نہ تھی بلکہ افلاطون کی روحِ کائنات کی مانند عالم میں خدا کے ظہور کا ایک آلہ یا وسیلہ تھا۔ خواہ ہم کلمہ کو عقلِ الٰہی قرار دیں یا ایک عالم گیر روحانی اصول کی حیثیت سے مانیں، دونوں صورتوں میں یہ ایک مستقل ہستی کا درجہ رکھتا ہے جو خدا کی صفت نہیں بلکہ اس کی پیدا کردہ ایک کڑی ہے، جس کے ذریعے وہ کائنات اور انسان سے اپنا رابطہ برقرار رکھتا ہے، یا افلاطون کے الفاظ میں وہ ایک ثانوی معبود ہے جو انسان سے بالاتر اور خدا سے کم درجہ رکھتا ہے۔ یہودیوں میں بھی ایک مماثل اعتقاد پیدا ہوا جس کی رو سے خدا کی بعض صفات مثلاً حکمت کو ایک مستقل ہستی تصور کر لیا گیا۔ اسی کے ساتھ فرشتوں اور شیاطین کا عقیدہ بھی معرضِ وجود میں آیا جس سے یہودی اب تک ناآشنا تھے۔ اس قسم کی ملکوتی اور شیطانی ہستیاں خدا اور عالمِ کائنات کے مابین رابطے کا کام دیتی ہیں۔ خدا کی ہستی تو انسان سے ماورا رہی، یہاں تک کہ انسان اس کی صفات کا بھی بہ مشکل ادراک کر سکتا تھا، مگر اس فصل کو پُر کرنے کے لیے فرشتوں کو ایک وسیلہ قرار دیا گیا۔ غرض یہ کہ یونانی تہذیب کے اہلِ فکر اور یہودیوں کے مذہبی رہ نماؤں میں یہ مشترک عقیدہ پایا جاتا تھا کہ خدا اور انسان، خالق اور کائنات غیرِ یک دیگر ہیں اور خدا ایک بے صفت، ماورا اور بے گانہ عالم ہستی ہے جس کا کائنات سے براہِ راست کوئی رابطہ نہیں لیکن ایسے درمیانی وسائط موجود ہیں جو خدا اور انسان کے مابین درمیانی کڑی کا کام دیتے ہیں۔ یہودیوں کے یہاں یہ درمیانی ہستیاں فرشتے ہیں اور یونانیوں کے یہاں یہ روحِ عالم یا کلمہ ہے جو خدا کا عقلی اصول ہے۔

فیلو کا الٰہیاتی فلسفہ۔ یہ تھا فکری پس منظر جس میں فیلو کی نشوونما ہوئی۔ فیلو اسکندریہ کا ایک یہودی مفکر تھا جس نے یونانی فلسفہ اور افکار کے ساتھ یہودی مذہبی عقائد کو مطابقت دینے کی پہلی کوشش کی۔ فیلو نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا تھا اس لیے اس نے اپنے آبائی مذہبی عقاید کی توجیہ اس فلسفے کی روشنی میں کرنی شروع کی، مثلاً عہد نامہ قدیم میں بیان کیا گیا ہے کہ خدا نے آسمان پہلے پیدا کیے اور پھر زمین کی تخلیق کی۔ فیلو نے اس بیان کی

فلسفیانہ توجیہ یہ کی کہ آسمان سے یہاں مراد عقل ہے اور زمین سے مراد اشیائے حسی ہیں۔ اس طرح عہد نامہ قدیم کے ان الفاظ کا مطلب یہ ہوا کہ عقل جو اس سے بالاتر اور زیادہ قدیم ہے۔ خدا نے پہلے عالمِ عقلی پیدا کیا اور پھر اس کو نمود بنا کر ایک بے نظم مادے میں سے کائناتِ خارجی کی تخلیق کی۔ عہد نامہ قدیم میں جہاں جہاں خدا کی جسمانی صفات کا ذکر ہے وہاں فیلو نے ان کو تشبیہ و استعارہ قرار دیا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ عہد نامہ قدیم میں خدا کو انسانی صفات سے متصف کرنے کا جو میلان پایا جاتا ہے اس کی غرض یہ تھی کہ خدا کی ہستی کو انسان کی فہمِ عامہ کے قریب لایا جائے تاکہ عوام بھی خدا کا ادراک کر سکیں، لیکن ساتھ ہی ان مذہبی کتب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ خدا انسان کے مماثل نہیں ہے اور اس پر انسانی صفات کا اطلاق کرنا صحیح نہیں۔ یہ تعلیم ان اہلِ فکر کے لیے تھی جو عقلی ترقی کے باعث خدا کے اعلیٰ روحانی تصور کا ادراک کرنے کی قابلیت رکھتے ہوں۔ ایسے لوگوں کے نزدیک خدا ایک وحدتِ مطلقہ ہے جس کو محدود افرادِ انسانی کی صفات سے کوئی واسطہ نہیں۔ ایسی ہستی کے متعلق ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہے، لیکن یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ کیا ہے۔ اس لیے عہد نامۂ قدیم میں جہاں خدا یہ کہتا ہے کہ میں وہی ہوں جو ہوں۔ I am that I am

تو اس کی مخاطبت انھی ترقی یافتہ عقول سے ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی اصلی فطرت کسی صفت یا لفظ کے ذریعے ظاہر نہیں ہو سکتی۔ ہم خدا کا صرف سلبی تصور قایم کر سکتے ہیں اور یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے لیکن ایجابی اور ثبوتی حیثیت سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کیا ہے، کیوں کہ خدا کے بارے میں جو اثبات بھی کریں گے وہ انسان سے اس کی غیریت اور اس کے فرق کو ظاہر کرے گا۔ اس طرح اگر ہم یہ کہیں کہ وہ ایک اور واحد ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ اس میں افرادِ انسانی کی طرح تعدد اور کثرت نہیں ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وہ بسیط simple ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ انسان کی مانند اس میں مختلف اجزا اور عناصر کی ترکیب کا شائبہ نہیں ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ وہ غیر متغیر ہے تو اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ وہ کائنات کے دوسرے موجودات کی طرح تبدل پذیر نہیں ہے، اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ وہ ابدی اور بے نہایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہے اور انسان اور دیگر اشیائے کائنات کے برخلاف اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ اس طرح یہ تمام صفات اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہیں کہ خدا اپنی مخلوق سے مختلف ہے اور اس پر ان اضافات اور نسبتوں کا

اطلاق نہیں ہوسکتا جن میں اشیائے کائنات اور بنی نوع انسان محصور ہیں۔ لیکن ان صفات سے یہ امر مطلقاً ظاہر نہیں ہوتا کہ خدا اپنی حقیقت کے اعتبار سے کیسا ہے اور اس کی اصلی فطرت کیا ہے۔ فیلو اس خیال کی بھی تردید کرتا ہے کہ خدا کی ہستی سے دوسری ہستیوں کا صدور ضروری ہے کیوں کہ اگر خدا کی فطرت میں کوئی ایسا وجوب ہو جس سے وہ کسی ہستی غیر کی تخلیق پر مجبور ہو تو ایسا خدا غیر محتاج اور بے نیاز نہیں ہوسکتا بلکہ اس کو دوسری ہستیوں کی ضرورت باقی رہے گی۔ بالفاظِ دیگر اشیائے کائنات اور افرادِ انسانی کا خدا سے تعلق ضروری ہے لیکن خدا کا ماسوا کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوسکتا۔

یہ وہ ہمہ اوستی اور متصوفانہ تصور ہے جس کو ارسطو کے فلسفے میں نمایاں حیثیت حاصل تھی اور جس کے تحت ہر محدود ہستی لامحدود کے ساتھ ایک ضروری نسبت رکھتی ہے، لیکن ہستیٔ لامحدود کا ذواتِ محدودہ میں ظہور نہیں ہوسکتا۔ لیکن فیلو کے لیے جو یہودی ماحول اور روایات کا پروردہ تھا اپنی مذہبی تعلیمات کو بالکل نظرانداز کر کے خدا کو ایسی ذاتِ مطلق میں تبدیل کرنا ممکن نہ تھا جس کے اندر عالمِ کائنات اور انسان کا وجود بالکل فنا ہو جائے۔ یہودی مذہب نے خدا کا جو تصوّر پیش کیا تھا اس میں تشخص کا عنصر بہت نمایاں تھا۔ اس لیے فیلو خدا کے شخصی تصوّر سے بالکل دست کش نہ ہوسکا۔ اگر خدا اپنی ماہیت کے اعتبار سے اضافات کا حامل نہیں ہوسکتا اور اس لیے کائناتِ مادی اور انسان کے ساتھ رابطہ قائم نہیں کرسکتا تو اس کے اندر کوئی قوت یا صفت ایسی ضرور ہونی چاہیے جو درمیانی واسطے کا کام دے کر خالق و مخلوق کے فصل کو پورا کرسکے۔ اس دشواری کا ایک حل تو یہ تھا کہ جس امر کو خدا کی ماہیت سے منسوب نہ کیا جاسکے اسے مشیتِ الٰہی سے منسوب کیا جائے۔ مثلاً یہ دعویٰ کہ تخلیقِ عالم خدا کی مرضی کا نتیجہ ہے، لیکن ایک دوسرا طریقہ یہ تھا کہ خدا کی کسی اطلاقی صفت کو ایک مستقل قوت مان کر اسے خالق اور مخلوق کے درمیان واسطہ قرار دیا جائے۔ چنانچہ یہودیوں کی مذہبی فکر میں یہ رجحان پہلے ہی موجود تھا۔ حکمتِ سلیمان میں جو ایک جعلی کتاب ہے خدا کی حکمت کو ایک مستقل شخصی وجود قرار دیا گیا تھا اور فیلو کو جو یونانی فلسفے سے متاثر تھا رواقیوں کے کلمہ میں ایک ایسا اصول ہاتھ آ گیا جس سے یہ غرض بدرجۂ اتم پوری ہوسکتی تھی کیوں کہ رواقی فلسفے میں کلمہ ایک ایسا عقلی اصول تھا جو انسان اور کائنات میں

یکساں جاری و ساری ہے۔ عہد نامۂ قدیم میں خدا کے کلمہ کا کئی جگہ ذکر ہے۔ اگر اسے رواقیوں کے کلمہ کی طرح ایک مستقل ہستی قرار دیا جاتے تو ایک ایسا واسطہ ہاتھ آجاتا ہے جس سے خالق و مخلوق کا رابطہ قایم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فیلو نے کلمۂ الٰہی کو ایک ثانوی الٰہی قوت بنا دیا جو ایک مطلق اور بے صفت خدا کو عالمِ کائنات سے ملاتی ہے۔ یہ کلمہ ایک ایسا آلہ ہے جو اظہارِ ذات کی طلب سے معمور ہے اور اس نقطۂ نظر سے خدائے اکبر سے مختلف ہے کیوں کہ خدا اپنی ماہیت و فطرت کے اعتبار سے وری الوریٰ اور تمام اضافات، روابط اور نسبتوں سے منزہ ہے۔ یہ کلمہ مخلوق بھی ہے اور خالق بھی ہے۔ مخلوق اس لیے کہ خدا نے اسے اس مقصد سے پیدا کیا ہے کہ اس کے ذریعے سے وہ عالم پر فرماں روائی کرے اور اس کے اجزا میں نظم و ضبط پیدا کرے، خالق اس اعتبار سے کہ وہ عالم کی تمام قوتوں کا شیرازہ بند ہے۔ اس لیے فیلو کے یہاں یہ کلمہ ابن اللہ بن جاتا ہے۔ یہی تمام فرشتوں کا سردار اور سب سے بڑی ملکوتی قوت ہے جو عالم میں سرگرم ہے۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمہ ذاتِ الٰہی کا ایک پہلو ہے یا ایک مستقل ہستی، تو فیلو کے یہاں اس کا کوئی واضح جواب نہیں ملتا۔ بعض وقت وہ کلمہ کا تصور اس طرح پیش کرتا ہے کہ گویا وہ افلاطون کے اعیان کا دوسرا نام ہے اور بعض وقت وہ اسے فرشتوں کا مترادف قرار دیتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ فیلو کی مذہبی الٰہیاتی فکر میں وہ مخفی ثنویت ایک معین شکل اختیار کر لیتی ہے جو یہودی اور یونانی دینیات میں مضمر تھی۔ ایک طرف فیلو ایک ایسے مطلق بسیط اور قائم بالذات خدا کا تصور کرتا ہے جو کائنات اور انسان سے بالکل ماورٰی ہے، دوسری طرف وہ خدا کا تصور اس طرح بھی کرتا ہے کہ اس کی ذات کائنات کے وجود و بقا کی ضامن اور اس کے اجزائے پریشاں کی شیرازہ بند ہے، اور وہ خدا کے ان دو تصورات کو دو مختلف خداؤں کی حیثیت دیتا ہے جو کسی نہ کسی طرح ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ وہ صرف یہ کہتا ہے کہ ان میں سے ایک خدا دوسرے کا تابع اور ماتحت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کلمہ نہ تو خدا کی طرح غیر مخلوق ہے اور نہ انسان کی طرح مخلوق، بلکہ اس کی حیثیت درمیانی ہے، اور وہ ان دونوں کے مابین رابطے کا کام دیتا ہے۔ اس طرح کلمہ ایک ثانوی الٰہی اصول بن جاتا ہے جس کے ذریعے اصلی خدا اپنے آپ کو انسان پر منکشف کرتا ہے۔ اس کے برعکس خدائے حقیقی اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک ناقابلِ انکشاف ہستی ہے کیوں کہ اس کے

انکشاف اور اظہار کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اضافات اور نسبتوں میں پھنس جائے گا ، حالاں کہ خدا کی خدائی یہی ہے کہ وہ اضافات سے بری اور بالاتر ہے۔

اخلاقی اور علمی حیثیت سے خدا کے اس مطلق اور ماورائی تصور کا جو فیلو نے قائم کیا تھا نتیجہ انسانی انفرادیت کے زوال اور بطلان کی شکل میں نمودار ہوا ، کیوں کہ اس کے معنی یہ تھے کہ انسان خدا کو پا نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی انفرادیت ذاتِ مطلق میں گم نہ کر دے۔ بجائے اس کے کہ ہم اپنی انفرادیت کو ایک ہستیٔ اعلیٰ کا تابع بنا کر اس کی خصوصیات کو نشوونما دیں ، فیلو کے نزدیک ہمارے انسانی شرف کا منتہا یہ ہے کہ ہم خدا کے شعور میں اپنے انفرادی شعور کو کھو دیں اور ہمارے اوپر سرمستی اور وجد کی ایک ایسی کیفیت طاری ہو جائے کہ ہماری عقلی بصیرت بالکل زائل ہو جائے ، کیوں کہ اگر خدا اپنی ماہیت و فطرت کے لحاظ سے مخلوق سے بالکل ماورا ہے اور اس پر اپنی ذات کو منکشف نہیں کر سکتا تو مخلوق کو اس سے متحد ہونے کے لیے اپنی ہستی کو گم کر دینا پڑے گا اور اپنی انفرادیت سے دست کش ہونا پڑے گا۔ درحقیقت فیلو شعورِ مذہبی کے دو مختلف تقاضوں کا اظہار کر رہا تھا جن کے مابین وہ کوئی مصالحت کی راہ نہیں پاتا تھا۔ ایک تقاضائے مذہبی تو یہ ہے کہ انسان محدودیت سے لامحدودیت کی طرف ترقی کر لے اور اپنی انفرادی خواہشات اور تمناؤں کو ذاتِ مطلق کی عالم گیر تمنا میں سمو دے ، دوسرا مذہبی تقاضا یہ ہے کہ انسان ہستیٔ لامحدود کو اضافی اور محدود موجودات میں منعکس اور منکشف دیکھنا چاہتا ہے فیلو کے بعد نوفلاطونی مفکرین کو دو متخالف تقاضوں کے پیش نظر اپنے الٰہیاتی فلسفے کی تعمیر کرنی پڑی۔

نوفلاطونی فکر۔ فلاطینوس کے نزدیک خدا یا حقیقتِ مطلق انسانی علم و فہم سے بالکل ماورا ہے۔ اگر اس کا شعور انسان کے لیے ممکن ہے تو صرف ایک ایسے عالمِ جذب و سرمستی میں جب کہ تمام فکری شعور ناپید ہو جائے۔ فلاطینوس کے نزدیک ساری اشیا اور تمام اذہان عقول کا مبدا ایک ذاتِ واحد ہے جس کے بغیر ان کا وجود ناقابلِ تصوّر ہے۔ اگر ہم دنیا کو اور اپنے آپ کو سمجھنا چاہتے ہیں تو صرف اس وحدتِ مطلقہ کے حوالے سے سمجھ سکتے ہیں جو موجودات کا مبدا ہے ، لیکن یہ وحدت عالمِ کائنات اور انسان میں ظہور نہیں کرتی جیسا کہ رواقیوں کا خیال تھا اور نہ عالمِ کائنات یا انسان اس وحدت کے اجزا ہیں۔ فلاطینوس ذاتِ واحد یا خدا کا تصوّر اس طرح کرتا ہے کہ وہ اپنی

جگہ بالکل مکمل، بے نیاز اور ماورا ہے۔ وہ ہمارے عالمِ طبیعی ہی سے نہیں بلکہ عالمِ روحانی سے بھی بالکل الگ تھلگ ہے۔ وہ نہ حواس کے ادراک میں آسکتا ہے، نہ عقل کے۔ اس تصور کے لحاظ سے عالمِ موجودات متعدد، مختلف اور جداگانہ قوتوں کا نظام ہے جس کا ادنیٰ ترین درجہ مادہ اور اعلیٰ ترین درجہ عقل ہے۔ لیکن یہ اعلیٰ ترین ذات یعنی عقل بھی خدا کے ساتھ کسی وحدت میں منسلک نہیں بلکہ اس کی پیداوار یا تخلیق ہے، اور بحیثیت مخلوق کے اس سے بالکل الگ ہے۔ بالفاظ دیگر کسی ایسی وحدت کا تصور نہیں کیا جا سکتا جس میں ذاتِ واحد (خدا) اور اس کی اعلیٰ ترین مخلوق (عقل) دونوں شریک ہوں۔ فلاطینوس ان مختلف قوتوں کی تشبیہ ان بتوں اور مجسموں سے دیتا ہے جو کسی معبد کے باہر نصب کر دیے گئے ہوں اور معبد کے اندر رہنے والے دیوتا کے حسن و جمال کے نا تمام عکس یا نقوش ہوں کہ ان سے حسنِ ازلی کا مکمل اظہار ناممکن ہے، یا اس کی مثال ہم عبرانیوں کے خدا سے دے سکتے ہیں جو کئی پردوں کے اندر چھپا رہتا تھا، جہاں صرف بڑا پجاری سال میں ایک بار داخل ہو سکتا تھا۔ فلاطینوس کا خدا بھی ایک پُر اسرار اور مخفی خدا ہے جو اپنے آپ کو ظاہر کرنا نہیں چاہتا اور روحِ انسانی اگر اس کا مشاہدہ کر سکتی ہے تو وہ بھی شاذ و نادر اور صرف ایسی کیفیت میں جب کہ وہ اپنی محدودیتوں سے بالاتر، عقل و فکر سے بے گانہ اور شعورِ ذات سے عاری ہو جائے۔

اس طرح فلاطینوس ذاتِ واحد کو تمام کثرت سے الگ کر دیتا ہے اور اس خیال کی تردید کرتا ہے کہ ذاتِ واحد کو کسی دوسرے وجود کی حاجت تھی یا اس کی فطرت میں کوئی ایسا تقاضا پوشیدہ تھا جس سے وہ موجودات کی تخلیق پر مجبور ہوا، یا یہ کہ اس کا دوسرے موجودات سے کوئی علاقہ رکھنا ضروری تھا۔ اس لیے نہ تو ہم اس کو کسی نام سے موسوم کر سکتے ہیں اور نہ کسی صفت کا اس کی طرف انتساب کر سکتے ہیں۔ ہم اسے واحد یا خیر بھی نہیں کہہ سکتے کیوں کہ اس طرح ہم اس کو دیگر موجودات کے ساتھ نسبت دینے پر مجبور ہوں گے۔ لیکن دوسری طرف جب ہم اس امر کا خیال کریں کہ تمام موجوداتِ عالم اس کے محتاج اور اپنی بقا کے لیے اس پر تکیہ گزار ہیں تو ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ ہم دیگر اشیا اور مخلوقات کے ساتھ اس کا علاقہ تسلیم کریں۔ اس نقطۂ نظر سے ہمیں اس کو اسما اور صفات سے متصف کرنا پڑتا ہے اور یہ ماننا پڑتا ہے کہ وہ تمام

موجودات کا مبدا اور وہ اصولِ اولیہ ہے جس سے کائنات کا سرچشمہ پھوٹتا ہے۔

اس طرح فلاطینوس کو یہ بتانا پڑا کہ کس طرح ذاتِ واحد یالامحدود سے سلسلہ موجودات صادر ہوا اور کیوں کر اس ذات نے ادنیٰ ترین مخلوق کو بھی حقیقت کا ایک درجہ عطا کیا۔ اس لیے اب ذاتِ مطلق وہ خود مرتکز (Self-Centred) اور مستغنی ذات نہیں رہتی۔ جس کا تصور فلاطینوس نے پیش کیا تھا۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ ذاتِ واحد یا خیرِ کل اپنے سے ماسوا کسی چیز پر متوجہ نہیں ہو سکتی لیکن وہی تمام واقعیتوں کا سرچشمہ ہے جو انھیں اپنا مثل بناتی ہے، اس کا کوئی فعل ماسوا کی طرف راجع نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہم ایک ایسی غیر فاعل ہستی کا تصور کس طرح کر سکتے ہیں جو تمام فاعلیت کا سرچشمہ بھی ہو؟ فلاطینوس اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ جس طرح کوئی پیمانہ بھر جائے تو وہ اُبل پڑتا ہے اسی طرح خدا حقیقت اور واقعیت سے اتنا پُر ہو گیا کہ اس سے موجودات کی تخلیق عمل میں آنے لگی۔ وہ خدا کی مثال سورج سے دیتا ہے جو کائنات کو روشنی اور حرارت بہم پہنچاتا ہے لیکن اس کی وجہ سے خود اس کی قوت، روشنی یا حرارت میں کوئی کمی نہیں آتی اور اس کے بعد وہ ایک عام اصول یہ بیان کرتا ہے کہ ہر موجود ایک ذیلی وجود کی تخلیق کرتا ہے جو اس کا عکس ہوتا ہے اور اپنے قیام کے لیے وجودِ اصلی کا محتاج رہتا ہے۔ اس طرح حرارت آگ پیدا کرتی ہے اور برف برودت کا سببِ وجود ہے۔ سب سے بڑھ کر خوشبودار اشیا کی مثال ہے کہ وہ جہاں کہیں پائی جائیں ساری فضا کو معطر کر دیتی ہیں۔ ہر چیز جو درجۂ کمال کو پہنچ چکی ہو اپنا ثانی یا عکس پیدا کرتی ہے اور وہ جو ازلی کمال سے متصف ہے ازلاً ابداً تخلیق میں مصروف رہتا ہے اور ہر وقت ایسی مخلوقات پیدا کرتا رہتا ہے جو درجۂ کمال میں اس سے ادنیٰ ہوتی ہیں۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ ان تشبیہات سے فلاطینوس کا مقصد پورا نہیں ہوتا کیوں کہ ان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی ذات موجود نہیں ہو سکتی جو کسی نہ کسی صورت میں اپنا ظہور کر لے۔ ہر وجود اظہارِ ذات کے تقاضے سے معمور ہے اور ہم کسی ایسی فعلیت کا تصور نہیں کر سکتے جس کا مرکز اس کی اپنی ذات ہو یا جس سے محض اتفاقاً کوئی خارجی معلول پیدا ہو جائے اور ایسی ذاتِ مطلق کا تو تصور ہی ممکن نہیں جس کا کوئی خارجی معلول ہو لیکن یہ معلول اس کی فطرت اور ماہیت کو مستلزم نہ ہو۔ اس لیے

فلاطینوس کی تشبیہات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی فعلیت کا وجود غیر ممکن ہے جس کا مرکز و منتہا خارج میں موجود نہ ہو اور اگر یہ ممکن ہو بھی تو صرف ایسی ہستی کے لیے جو تمام موجودات کو محیط ہو۔ مختصر یہ کہ فلاطینوس اس مسئلے کو حل کرنے میں ناکام رہا کہ ایک خود مکتفی ذاتِ مطلق کیوں کر ایسے موجودات کی خالق ہو سکتی ہے جو اس سے بالکل خارج ہوں یا اس کی حیات میں شامل نہ ہوں۔

فلاطینوس کے فلسفے میں ذاتِ مطلق درجہ بدرجہ تنزل کر کے سلسلۂ موجودات کو پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ وجود کا پہلا درجہ یہ ہے کہ ذاتِ واحد اپنے کمال و فور میں ایک دوسری ذات پیدا کرتی ہے۔ اس طرح جو دوسری ذات پیدا ہوتی ہے وہ ذاتِ مطلق کا تصور کر کے عقل بن جاتی ہے۔ ذاتِ واحد کے ساتھ اس کا جو تعلق ہے وہ اس کے وجودِ محض کا باعث ہے لیکن یہ وجود محض امکانی ہے حقیقی نہیں۔ امکان سے حقیقت بننے کے لیے اس کو ذاتِ واحد کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ اب یہ عقلِ خالص جو امکان سے واقعیت کی سرحد میں داخل ہو گئی اپنے کمال و فور کے باعث ایک اور وجود کی تخلیق کرتی ہے، یعنی روحِ عالم کی۔ لیکن یہاں بھی فلاطینوس کے طرزِ فکر کی رو سے یہ روحِ عالم اپنی ابتدا میں امکانِ محض رہتی ہے۔ واقعیت اختیار کرنے کے لیے اسے عقلِ کل کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ چنانچہ جب یہ عقلِ خالص کی طرف توجہ کرتی ہے تو واقعتاً روحِ عالم بن جاتی ہے۔ روحِ عالم عالمِ اعیان یا عالمِ روحانی کا ادنیٰ ترین درجہ ہے اور عقلِ کل سے اس کو صرف اس طرح ممیز کیا جا سکتا ہے کہ اس کے مختلف تصورات میں واقعیت کے اعتبار سے فرق کیا جا سکتا ہے۔ بالفاظِ دیگر عقلِ خالص کے برعکس جو اشیا اور تصورات کا وجدانی طور پر بہ صورتِ وحدت ادراک کرتی ہے، روحِ عالم ایک شے سے دوسری شے تک اور ایک تصور سے دوسرے تصور تک حرکت کرتی ہے، اگرچہ وہ ان کی وحدت کو بہر حال قائم رکھتی ہے۔ اس طرح فلاطینوس (عالمِ روحانی) میں ایک تثلیث کا قائل ہے جو ذاتِ واحد کے تنزلات سے قائم ہوتی ہے، لیکن تنزلات کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے اور روحِ عالم بھی اپنا نقشِ ثانی یا عالمِ مادی پیدا کرتی ہے جس میں انفرادی روحیں مادی لباس میں جلوہ گر ہوتی ہیں۔

اس مادی عالم میں بھی زندگی اپنے تنزلات کا سلسلہ پودوں اور غیر نامی Inorganic اجسام تک جاری رکھتی ہے جو زندگی سے محروم اور تناسل کی قوت سے عاری ہیں۔ لیکن غیر نامی اجسام

پر بھی فلاطینوس مادہ اور صورت یا امکان اور واقعیت کے اصول کا اطلاق کرتا ہے کیوں کہ جس طرح وہ اعلیٰ مدارجِ حیات کی نسبت کہتا ہے کہ اوّلاً جو شے وجود میں آتی ہے وہ امکانِ محض یا ایک بے صورت ہستی ہے لیکن جب یہ بے صورت ہستی اس وجود کی طرف متوجہ ہوتی ہے جس سے اس کی تخلیق عمل میں آئی ہے تو اس میں صورت پیدا ہو جاتی ہے، محض امکانی حالت سے وہ واقعیت کا جامہ پہن لیتی ہے۔ یہی صورت مادہ کے متعلق بھی پیش آتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ادنیٰ ترین درجہ حیات میں اس طرح جو صورت یا واقعیت وجود پذیر ہوتی ہے وہ کوئی روح نہیں بلکہ ایک بے جان اور غیر متعین وجود ہے، یعنی اس مرحلے پر جو شے پیدا ہوتی ہے وہ ایک خالص مادہ ہے جو اپنے سے بالاتر وجود کے ذریعے صورت یا واقعیت حاصل کرنے کے بعد ایک غیر نامی جوہر ' Inorganic Substance بن جاتا ہے۔ اس طرح ارسطو کے تصور کے مطابق فلاطینوس کے نزدیک بھی مادہ امکانِ محض ہے جو اپنے آپ قائم نہیں رہ سکتا لیکن فلاطینوس کے یہاں یہ مادہ بھی ذاتِ واحد کی ضیا گستری کا نتیجہ ہے۔ اس لحاظ سے فلاطینوس نے یونانی ثنویت میں ایک اہم تبدیلی پیدا کی۔ اگرچہ اس نے مادہ اور صورت کے فرق و تضاد کو قائم رکھا لیکن اس کے نزدیک مادہ بھی خداوند تعالیٰ کا ایک جلوہ ہے۔ حالاں کہ ارسطو اور افلاطون کے فلسفے میں مادہ اور عقلِ الٰہی میں کامل تضاد ہے، اس فرق کے باوجود فلاطینوس بھی اس یونانی تصور پر قائم ہے کہ صورت یا واقعیت ایک ایسے مادہ میں جلوہ گر ہونا چاہتی ہے جو اپنی فطرت کے اعتبار سے اس سے مختلف ہے۔ اس لیے مادہ کتنا ہی صورت پذیر ہو جائے وہ اس صورت کی پوری جلوہ گاہ نہیں بن سکتا۔ بالفاظِ دیگر وہ اس واقعیت کی تکمیل نہیں کر سکتا جو مادے میں ظہور پذیر ہونے کے لیے کوشاں ہے۔ عینی اصول Ideal Principles عالمِ مظاہر کی کلی تعین میں اس لیے ناکام رہتے ہیں کہ یہ دنیا ان کی ماہیت اور فطرت سے مختلف ہونے کی وجہ سے ان کے کامل اظہار سے عاجز رہتی ہے۔

فلاطینوس کے فلسفے میں انسان اور خدا کا باہمی تعلق ۔ فلاطینوس انسان کو ایک عالمِ اصغر قرار دیتا ہے جس میں حقیقت کے تمام مدارج ادنیٰ پیمانہ پر موجود ہیں۔ ایک طرف وہ وہ اپنی بلندی میں ذاتِ مطلق سے ہم کنار ہے اور دوسری طرف اپنی ہستی میں حیوانات اور نباتات

سے اس کی روح ایک مخصوص جسم اور اس کے احساسات سے وابستہ ہے لیکن اس کا مصدر اور مبدا ایک عقلِ کل ہے جو وحدتِ مطلقہ کی راست پیداوار ہے۔ اسے اپنی فکر کا مواد اپنے جسمانی نظام کے احساسات سے حاصل ہوتا ہے، اس لیے وہ نہایت آسانی سے نہ صرف اپنی حیوانی خواہشات کا غلام بن سکتا ہے بلکہ ان نباتی جبلتوں کا بھی تابع ہو سکتا ہے جن میں وہ پودوں کے ساتھ اشتراک رکھتا ہے مگر دوسری طرف وہ عقلی زندگی کا بھی حامل ہے بلکہ عقل سے پرے جاکر ذاتِ الٰہی سے بھی متصل ہو سکتا ہے۔ اس طرح وہ دو دنیاؤں کے درمیان معلق ہے لیکن اس کا مخصوص دائرہ اس درمیانی عالم میں ہے جو عقل اور حواس کی دنیا ہے، یعنی استدلالی عقل کی جس میں حواس اور عقل دونوں شریک ہیں۔ اس استدلالی عقل کے ذریعے وہ ایسے نتائج اخذ کرتا ہے جن میں وہ حواس کے بہم کردہ اشارات میں امتیاز پیدا کرتا ہے اور پھر ان کے باہمی ربط و علاقہ کا پتا چلاتا ہے، لیکن دوسری طرف وہ بالاتر مدارجِ وجود یعنی عقلِ خالص کے تصورات سے بھی فیض حاصل کرتا ہے۔ اس طرح فلاطینوس انسان کو استدلالی عقل کی منزل میں رکھتا ہے۔ اس کے اوپر وجدانی عقل یا عقلِ خالص ہے اور اس کے نیچے عقلِ حسّی ہے۔ اس لیے وہ ان دونوں مدارجِ فکر سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ اس طرح انسانی انا استدلالی عقل کے ساتھ وابستہ ہے۔

لیکن یہ انائے انسانی جو استدلالی عقل کے ساتھ وابستہ ہے انسان کے معمولی اور عام شعور کی نمائندگی کرتی ہے جس میں اسے اپنی بلندیوں اور گہرائیوں کا کوئی احساس نہیں ہوتا۔ اس عقل کے دائرے میں رہ کر انسان کو شعور رہتا ہے کہ وہ ایک مخصوص فردیت کا حامل ہے جس کا دوسرے افراد سے تعلق تو ضرور ہے مگر جو دوسروں سے مختلف ہے۔ دوسرے تمام انسان اس کو اپنی ہستی سے خارج نظر آتے ہیں اور یہ افراد بھی ایک دوسرے کو اپنی ذات قرار دیتے ہیں۔ اس لیے انسان کی فکر انہی مخصوص اشیا اور افراد کے درمیان حرکت پذیر رہتی ہے اور ان کے فرق و امتیازات کا ادراک کرتی رہتی ہے۔ اس حیثیت میں جب کہ انسان کو اپنی محدود فردیت کا احساس ہوتا ہے اور وہ اپنے آپ پر ایک مخصوص جسمانی عضویہ کا اطلاق کرتا ہے اور اس جسم کی خبرگیری اور بقا میں مصروف رہتا ہے تو اس کو اپنی بلند تر فطرت کا احساس نہیں ہوتا بلکہ وہ انہی حسّی اشیا کو منتہاد مقصود سمجھتا ہے جن سے وہ گھرا ہوا ہوتا ہے۔ اس لیے وہ یہ تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا کہ یہ اشیا

خالی خولی آنی و فانی مظاہر ہیں جب کہ خود اس کی جڑیں ایک ابدی ذات میں پیوست ہیں۔ وہ اپنی انفرادی زندگی میں محصور اور کائنات کی دیگر مادی اشیا کی طرح زمان و مکان کی قیود کا پابند رہتا ہے۔ الفتِ ذات کے باعث وہ دوسری ہستیوں کے مقابلے میں اثباتِ ذات کرتا رہتا ہے اور کشمکشِ حیات میں ان پر غالب آنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے لیے زیادہ سے زیادہ سامانِ لذت بہم پہنچائے اور اپنی دنیوی اُمنگوں کے حصول پر قادر ہوجائے۔

لیکن فلاطینوس کا خیال یہ ہے کہ یہ تنگ اور محدود فردیت روح کی اصلی فطرت نہیں، بلکہ اس کی اصلی حالت سے زوال کا نتیجہ ہے۔ اپنی ماہیت اور فطرت میں روح عقل کی عالم گیر زندگی کے ساتھ ہم ذات ہے لیکن اس نے اس عالم گیر حیات سے جدائی اختیار کرلی جس کے نتیجے میں اس کو ایک فانی جسم کے ساتھ وابستہ ہونا پڑا۔ اپنی خود غرضانہ ذہنیت میں وہ اپنی ذات کے لیے کوئی چیز بطورِ خاص حاصل کرنا چاہتی ہے۔ انہی انفرادی اور ذاتی خواہشات نے اس کو حیوانی جسم میں قید کرکے ذاتِ الٰہی کی عالم گیر حیات سے جدا کردیا ہے جس میں من و تن کا کوئی امتیاز نہیں بلکہ ہر فرد کل پر دسترس رکھتا ہے اور کل ہر فرد پر حاوی ہے۔ اس طرح روح نے ابدی سکون کے بجائے زمان و مکان کے اضطراب کو پسند کیا اور مکانی تقسیم اور خارجیت کو نفس Spirit کی اس زندگی پر ترجیح دی جس میں ہر وجود دوسرے وجود کو مستحضر اور ہر ذات دوسری ذات میں رواں ہے یعنی جس میں کوئی وجود دوسرے سے بالکل خارج نہیں۔

فلاطینوس کہتا ہے کہ ہمارا معمولی شعورِ ذات ایک ایسا شعور ہے جس میں ہمیں یہ احساس رہتا ہے کہ بہت سی دیگر ہستیوں کے منجملہ ہم بھی ایک ہیں، ہمارا وجود ان سے خارج ہے اور ہم اپنی محدود امنگوں اور آرزوؤں کی تکمیل میں ان کے حریف اور مدِمقابل نہیں۔ لیکن یہ ہماری اصلی ذات کا شعور نہیں ہے اور نہ ذاتِ الٰہی کا۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ اس محدود فردیت کا شعور کبھی مکمل نہیں ہوتا۔ روح خواہ عالمِ مادی میں کتنا ہی تنزل کرجائے لیکن عالمِ بالا سے اس کا کچھ نہ کچھ تعلق ضرور رہتا ہے۔ اس طرح کی عالم گیر فطرت کبھی ناپید نہیں ہوتی اور خواہ ہم اس کی عالم گیریت کو کتنا ہی فراموش کریں ہم ہر وقت اس کے شعور کو تازہ کرسکتے ہیں، کیوں کہ روح کی استدلالی عقل اپنے ان سارے اصولوں کو جن کی مدد سے وہ عقلی مسائل کا تصفیہ کرتی ہے وجدانی عقل سے حاصل

کرتی ہے اور جس حد تک کہ ہمیں ان اصولوں کا شعور ہوتا ہے ہم عقلِ استدلالی کی سطح سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں جب ہم ان کے اصولوں کا ادراک کر لیتے ہیں جن کے ذریعے ہم اشیا کے درمیان باہمی روابط قائم کرتے ہیں تو ہم اس وحدت کا بھی ادراک کر لیتے ہیں جو ان اصولوں میں مضمر ہے اور اس طرح وجدانی عقل سے ہم کنار ہو جاتے ہیں جو عقلِ استدلالی کے برعکس ایک نظر میں کل حقیقت کا احاطہ کر سکتی ہے۔ اس نوبت پر ہم محسوس کرتے ہیں کہ عقل کی اپنی ایک وحدت ہے جس میں موضوع اور معروض کا کوئی فرق نہیں اور جس کے لیے اور تمام امتیازات کی طرح یہ فرق بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ اس عقل کی وحدت میں اب ہمیں اپنی ذات کا سر رشتہ ملتا ہے اور جب ہم اس عقل کو پا لیتے ہیں تو عالم مظاہر کے ساتھ ہماری دلچسپیاں ختم ہو جاتی ہیں بلکہ ہمیں اپنی محدود ذات کے ساتھ جو وابستگی ہے وہ بھی زائل ہو جاتی ہے۔

اس طرح ارسطو کی مانند فلاطینوس بھی فکرِ استدلالی کو عقلِ خالص کا ایک نامکمل اور محدود چربہ یا عکس قرار دیتا ہے کیوں کہ ایسے وجودِ متناہی کو محدود ہیتوں کے تحت کام کرنا پڑتا ہے اور اس لیے یہ اشیا کو علیحدہ علیحدہ کر کے دیکھتی ہے یا اگر ان کے باہمی ارتباط کا تصوّر کرتی ہے تو وہ بھی اس طرح سے کہ گویا یہ ایک دوسرے سے بالکل خارج الذات ہیں جنھیں صرف خارجی رشتوں سے ملایا جا سکتا ہے۔ ہم عقلِ استدلالی کی تشریح اس طرح نہیں کر سکتے کہ گویا یہ محض ایک انسان کے جسمانی کوائف اور خصوصیات کی پیداوار ہے۔ البتہ ہم اس کی توجیہ یوں کر سکتے ہیں کہ یہ ایک روحانی وجود ہے جو جسم میں مقید ہونے کے باعث خیالی تصاویر کے ذریعے فکر کرنے پر مجبور ہے اور اس وجہ سے اشیا کے باہمی رشتوں اور علاقوں کو خارجی رشتے اور علاقے قرار دیتی ہے۔ اس طرح فلاطینوس ہماری انفرادی زندگی کے جذبہ و ہیجانات کو بھی طبعی فطرت سے متعلق قرار دیتا ہے۔ اس لیے جب ہم اس اصول کی طرف بڑھتے ہیں جس پر عقلِ استدلالی کی بنیاد قائم ہے، جب ہمیں اس وحدت کا شعور ہوتا ہے جو انفرادی اشیا کے شعور کی تہ میں موجود ہے، تو ہم جسمانی علائق اور نفسِ محدود کی سرحد سے آگے بڑھنا شروع کرتے ہیں اور ایک ایسے عالم میں داخل ہوتے ہیں جہاں اشیا کا باہمی فصل و بُعد اور خود نفوسِ انفرادی کا فصل و بُعد ختم ہو جاتا ہے اور جس میں ہر ذات اپنا شعور کرنے میں دوسری تمام ہستیوں کا وجدانی

شعور کر سکتی ہے۔ اس طرح ہم انا اور غیر انا کے امتیازات سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں جب ہم کو اشیا کی وجدانی وحدت کا شعور حاصل ہوتا ہے تو عقلِ استدلالی اور اس کا معروض یعنی یہ عالمِ زمان و مکان ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔

لیکن فلاطینوس کہتا ہے کہ بلندی کا ایک اور درجہ ابھی انسان کے لیے باقی رہ جاتا ہے کیوں کہ جس طرح استدلالی عقل وجدانی عقل پر قایم ہے اسی طرح وجدانی عقل ایک وحدتِ مطلق پر استوار ہے۔ اور اگر ہم سچے عرفانِ نفس کے طالب ہیں تو ہمیں اس وحدت کا ادراک کرنا ضروری ہے۔ بدقسمتی سے جب ذہن اپنے اس بنیادی اصول کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اس کے حصول کی کوشش ہی میں وہ ایک نئی تقسیم پیدا کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کیوں کہ طالب و مطلوب کا فرق پھر بھی باقی رہتا ہے اور ذہن کو اپنا مطلوب حاصل کرنے میں اس کی جداگانہ ہستی کا تصور کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے اگر اس مطلوب یعنی وحدتِ مطلقہ کو پانا ہے تو ہمیں اپنے انفرادی شعورِ ذات کو بھی فنا کر دینا ہوگا، یعنی خدا تک پہنچنے کے لیے ہمیں اپنی مشخص ہستی کو مٹا دینا ہوگا، تب ہم ذاتِ مطلق میں نہ صرف اپنی ہستی کو بلکہ تمام اشیا کو پالیں گے، بالفاظِ دیگر انسان اپنی ذات کو معدوم کر کے ہی خدا تک پہنچ سکتا ہے۔ لیکن فلاطینوس یہ بھی کہتا ہے کہ وحدتِ مطلقہ کی طرف بڑھنے میں روح کسی خارجی ہستی کی طرف نہیں بڑھتی کیوں کہ خدا کسی وجود کے لیے خارج نہیں، وہ ہمارا مرکزِ ذات ہے۔ اس مرکز سے جدا ہو کر ہم تمام اشیائے عالم کے ساتھ غیریت قایم کر لیتے ہیں، لیکن اس سے متصل ہونے کے بعد ہماری ذاتِ عالم اور اس کی اشیا سے کاملاً متوافق ہو جاتی ہے۔ اس لیے فلاطینوس کی نظر میں وحدتِ مطلقہ کی طرف انسان کا صعود کسی ایسے عالم کی طرف صعود نہیں ہے جس سے انسان بالکل جدا ہو بلکہ درحقیقت یہ انسان کا اپنی ذات کی طرف صعود ہے۔

فلاطینوس کے طرزِ فکر کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ وہ انسان کی معاشرتی اور تمدنی زندگی اور اس زندگی کے علائق کو ترک کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ یہ وہی طرزِ فکر ہے جس کو ارسطو نے پیش کیا تھا جب کہ اس نے خدا کو ایک فکرِ خالص قرار دیا تھا۔ ارسطو کے نزدیک عملی زندگی حسّی زندگی ہے، اس لیے خدا جو فکرِ کامل ہے اس زندگی سے کوئی نسبت نہیں رکھ سکتا، اور جو شخص خدا تک پہنچنا چاہتا ہے اس کو بھی حسیات سے ماورا جا کر عقلِ خالص کی دنیا میں پناہ لینی پڑے گی

دوسرے الفاظ میں اسے عملی جدوجہد اور حسی تجربہ کو ترک کرنا ہوگا۔ بالکل اسی طرح فلاطینوس کے یہاں بھی فکرِ خالص کی زندگی عمل کی زندگی سے بہتر ہے۔ پھر فکری زندگی کے اوپر ایک وجدانی زندگی ہے جس میں روح تمام عقلی اور حسی تجربات سے دست کش ہو کر ایک پُراسرار کیف اور مستی میں کھو جاتی ہے۔ اس طرح ایک ایسا مذہب پیدا ہوتا ہے جس میں انسان کو نہ عمل کی ضرورت ہے اور نہ تجربہ کی اور نہ فکر کی، جسے زندگی اور معاشرت کے کسی پہلو سے دلچسپی نہیں اور جو انسان کے تمام مفادات سے بالکل بے گانہ ہے۔ اس فلسفے کی کوتاہی یہ ہے کہ وہ عقلِ وجدانی سے عقلِ استدلالی کو خارج قرار دیتا ہے حالاں کہ عقلِ وجدانی استدلالی عقل کا ایک بالاتر اصول ہے جو موخر الذکر کی تصحیح کرتا ہے۔ اسی طرح روحانی اور مادی زندگی بھی ایک دوسرے سے خارج نہیں اور خالص روحانیت جو مادی علائق سے بالکل بے گانہ ہو ایک مجرد اصول ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ روحانیت مادی اور معاشرتی علائق سے خارج نہیں بلکہ اس کی رہ نما اور مصحح ہے جس طرح عقلِ وجدانی استدلالی عقل کی رہ نما اور مصحح ہے۔ زندگی کی سطحیں مختلف اور متعدد ہیں لیکن یہ سب ایک دوسرے میں پیوست ہیں۔ کوئی بالاتر سطح ادنیٰ تر سطح کو خارج نہیں کرتی بلکہ اس کی ترکیب نو تشکیل پر منتج ہوتی ہے۔ اس طرح حسیات فکر کے متضاد نہیں لیکن فکر انھیں ایک نئے انداز سے منظم کرتی ہے۔ وجدان فکرِ استدلالی کا نقیض نہیں بلکہ اس کی ایک بہتر تشکیل کا نام ہے۔ حیوانی زندگی طبعی زندگی سے خارج نہیں بلکہ اس کی ایک اعلیٰ تر صورت ہے۔ اسی طرح انسانی زندگی حیوانی زندگی کو خارج کر دینے سے نہیں حاصل ہوتی بلکہ اس تہذیب و ترتیب سے۔ یہی حال روحانی زندگی کا ہے جو انسان کے معاشرتی اور تمدنی علائق سے خلاصی کا نام نہیں بلکہ ان علائق کی بہتر تنظیم سے عبارت ہے۔ وجود انفرادی عالم گیر نفس میں فنا نہیں ہوتا بلکہ اس میں اپنی انفرادیت کو ایک بلند سطح پر پا لیتا ہے۔

عیسائیت پر فلاطونی فکر کے اثرات:۔ عالمِ مادی کے بارے میں فلاطینوس نے جس مایوسانہ نقطۂ نگاہ کا اظہار کیا، نیز خدا اور کائناتِ مادی کے درمیان اس نے جو تفریق قایم کی کم و بیش یہی دونوں خصوصیات عیسائیت میں بھی پائی جاتی تھیں لیکن نو فلاطونی فلسفے کے زیرِ اثر عیسائیوں کی ان خصوصیات میں نمایاں ترقی ہوئی، یہاں تک کہ عیسائیوں پر رہبانی طرزِ فکر بالکل

غالب آگیا اور زندگی کے مسائل سے ان کی دل چسپی فنا ہو گئی۔ عیسائیت نے یہودی مذہب کے ورثے کے طور پر مظاہرِ فطرت کی پرستش کے خلاف نفرت کا اظہار کیا اور دوسری طرف یہودی روایات کے مطابق کائناتِ مادی میں شیطانی قوتوں کی بالادستی نہیں تو کم از کم ان کے زبردست اثر کو تسلیم کیا۔ حالاں کہ ابتدائے کائنات کے بارے میں یہودیوں کا اندازِ فکر یہ نہ تھا کہ اس میں شیطانی قوتوں کا پلہ بھاری ہے۔ یہ تخیل انھوں نے ایرانیوں سے مستعار لیا تھا جو عالم کو یزدان و شیطان کی رزم گاہ سمجھتے تھے۔ بہرحال اس لحاظ سے بھی عیسائیت نے یہودیت کا ورثہ قائم رکھا۔ ناستک فرقے نے عیسائیت کے اس عقیدے کو انتہائی مشکل میں پیش کرنے کی کوشش کی کہ دنیا میں شیطانی قوت ایک بڑی زبردست عامل ہے۔ چنانچہ اس فرقے کا عقیدہ تھا کہ عالم کو خدا نے نہیں بلکہ ایک شیطانی طاقت نے پیدا کیا ہے۔

دوسری طرف عیسائیت میں ابتداءً ایک رجائی میلانِ فکر بھی پایا جاتا ہے، یعنی اس کا عقیدہ تھا کہ مسیح کی آمد کے بعد دنیا میں آسمانی بادشاہت کا دور دورہ ہو گا جس کے معنی یہ ہیں کہ انسانی فلاح و مسرت کے حصول کا امکان اس عالم میں بھی ہے۔ اس کے علاوہ عیسائیت نے خود انسان کو بھی الوہیت کا مظہر قرار دیا تھا۔ یہ دونوں میلانات نوفلاطونیت کے منافی تھے۔

چنانچہ فلاطینوس نے دونوں تصورات کا رد کیا اور اپنے اس عقیدے پر زور دیا کہ کامل اور ابدی سکون مادی دنیا کی کسی تبدیلی کے ذریعے ممکن نہیں بلکہ اس کے حصول کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ انسان دنیا سے کنارہ کش ہو کر عالمِ روحانی سے آس لگائے۔ اس نے عیسائیت کے مقابلے میں اپنے اس عقیدے کو بھی دہرایا کہ اعلیٰ ترین خیر عام انسانوں کے بس میں نہیں، صرف چند منتخب اور برگزیدہ افراد ہی خیرِ برتر کے حصول میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ عام لوگ خدا کے ساتھ متوصل نہیں ہو سکتے جیسا کہ عیسائیوں کا عقیدہ ہے۔ یہ نعمت صرف چند لوگوں کے لیے مخصوص ہے اور اس کا حصول عمل کے ذریعے نہیں بلکہ مراقبے اور ذکر کے ذریعے ممکن ہے۔

نوفلاطونی فکری میلانات کی تقویت میں ایک اور عنصر بھی کارفرما تھا۔ زمانۂ قدیم میں مذہب ایک سماجی اور معاشرتی ادارہ تھا۔ انسان کا خدا کے ساتھ تعلق اس حیثیت سے نہ تھا کہ وہ ایک فرد ہے بلکہ اس حیثیت سے تھا کہ وہ ایک معاشرے اور سیاسی تنظیم کا رکن ہے۔ گویا فرد معاشرے

کے واسطے سے قربِ الٰہی حاصل کر سکتا ہے لیکن براہِ راست اس کو خدا سے کوئی واسطہ نہ تھا۔ معاشرتی فرائض، سیاسی واجبات اور تمدنی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے بعد ہی انسان کے لیے رضائے الٰہی کا حصول ممکن تھا۔ لیکن رومی فتوحات کی توسیع کے ساتھ پرانے معاشروں اور قدیم سیاسی اور ملکی تنظیمات کا خاتمہ ہو گیا۔ رومی سلطنت نے نہ صرف قوموں کو فتح کر لیا بلکہ ان کے دیوتاؤں کو بھی۔ ایک عالمگیر سلطنت کی رعایا کی حیثیت سے قومی گروہوں کے تمام امتیازات ختم ہو گئے اور رومی سیادت کے مقابلے میں سب کی حیثیت یکساں ہو گئی۔ رومی سلطنت کے ساتھ ان کی وفاداری میں وہ مذہبی شان اور والہانہ جذبہ پیدا نہیں ہو سکا جو انھیں اپنی قومی اور ملکی حکومتوں اور ان کے اداروں کے ساتھ وابستہ رکھتا تھا۔ اس لیے معاشرہ اور سلطنت و حکومت کے بجائے افراد خود اپنی باطنی روحانی زندگی کی طرف متوجہ ہو گئے۔ یونانی فلسفہ اور یہودی نبوت نے اس انفرادی شعور کے لیے ایک پناہ گاہ کا کام دیا کیوں کہ ان دونوں کا طرزِ فکر یہ تھا کہ فرد اپنی اخلاقیات کا خود ذمے دار ہے اور خدا کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کے لیے افرادِ انسانی کو کسی ملکی حکومت، سیاسی نظام یا معاشرتی ادارے سے توسط کی حاجت نہیں۔ یونانی فلسفے کے مدارس اور یہودی صوامع میں ایک کلیسائی نظام زیرِ تشکیل تھا جس کے تحت افرادِ انسانی کو خدا سے براہِ راست رابطہ حاصل تھا اور ان کا باہمی تعلق اگر کچھ تھا تو خدا کے واسطے سے تھا نہ کہ براہِ راست۔

اب عیسائیت کا مرکزی تصور یہ تھا کہ انسانی فلاح و نجات صرف مسیح کے ساتھ شخصی وابستگی پر موقوف ہے کیوں کہ مسیح میں خدا اور انسان کا اتحاد مکمل ہے۔ اس لیے جو فردِ انسانی خدا کے ساتھ متحد ہونا چاہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسیح کے ساتھ شخصی الفت و محبت کا جذبہ پیدا کرے۔ یہ تصور کلیسا کی روحانی تنظیم کے لیے تو نہایت جان بخش ثابت ہوا لیکن اس میں اتنی طاقت نہ تھی کہ وہ ایک زندہ معاشرہ یا مملکت پیدا کر سکے جو افرادِ انسانی کے روحانی اور دنیوی مفادات میں توافق اور ہم آہنگی کا سبب ہو اور عوام الناس کے دینی اور مادی مفادات کی یکساں حفاظت کر سکے۔ عیسائیت کی برادری میں افرادِ انسانی مذہبی رشتوں سے متحد تھے لیکن وہ کسی سیاسی وحدت کے ماتحت نہ تھے۔ کیتھولک کلیسا نے بھی عیسائیوں کو ان کی انفرادی

حیثیت میں متحد کیا تھا یعنی جس حد تک کہ ان میں ایک عالم گیر الٰہی فطرت کارفرما تھی، لیکن اس نے اس مشترکہ فطرت کے تقاضوں کو دنیوی مفادات اور مشغولیتوں سے علیحدہ رکھا۔ اس کو اس امر سے کوئی بحث نہ تھی کہ عیسائی اپنے دنیوی معاملات کو کس طرح سرانجام دیتے ہیں اور اگر کبھی اس نے انسان کی دنیوی مشغولیتوں پر پابندیاں عائد کیں تو وہ پابندیاں خارجی نوعیت کی تھیں۔ اس نے جسمانی اور مادی تقاضوں کو روحانی تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا اور نہ محدود انسانی زندگی کے جذبات و محرکات کو انسان کے مذہبی شعور اور اس کی لامحدودیت کے ساتھ ترکیب دے سکا۔ اس بنیادی کمزوری کا نتیجہ یہ ہوا کہ عیسائیت زہد و رہبانیت اور ترک دنیا کی طرف روز بروز زیادہ مائل ہوتی گئی، حالاں کہ اس کی اصل تعلیم یہ تھی کہ انسانیت اور الوہیت کا اتحاد ممکن ہے، لیکن رہبانی میلانات کی بدولت الوہیت و انسانیت کے اتحاد کا نظریہ پس پشت پڑ گیا اور عیسائیوں کا عقیدہ یہ نہیں رہا کہ تمام انسان سرشتِ الٰہی سے ہم کنار ہوسکتے ہیں بلکہ اتحادِ انسانیت اور الوہیت کو انھوں نے مسیح کے ساتھ مخصوص کر دیا جس کے معنی یہ تھے کہ عام انسان خدا سے اتحاد حاصل نہیں کرسکتے۔ اس طرح انسانیت اور الوہیت کی وہ ثنویت اور زیادہ مستحکم ہوگئی جس کی ابتدا یونانی فلسفیانہ افکار سے ہوئی تھی اور جس کو عیسائیت مٹانا چاہتی تھی۔ اس تبدیلی کے پہلو بہ پہلو عیسائیت ایک خالص غیر دنیوی یا اُخروی مذہب بن گیا جس میں حیاتِ دنیا کو صرف اتنی اہمیت حاصل تھی کہ وہ آخرت کی زندگی کے لیے ایک ضروری تیاری ہے۔

ابتدا میں یہ میلانِ فکر اس وجہ سے فروغ نہ پا سکا کہ حضرت عیسٰی کے متعلق ابھی تک عیسائیوں کا عام تصور یہ تھا کہ وہ یہودی قوم کے مسیح یا نجات دہندہ ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عیسائیوں کی ابتدائی جماعت ابھی تک اس امر سے مایوس نہ ہوئی تھی کہ مسیح کے ذریعے اسی دنیا اور اسی زندگی میں حق کو باطل پر فتح ہوگی۔ انھیں یقین تھا کہ کچھ عرصے کی کش مکش کے بعد مسیح کے ظہورِ ثانی پر دنیا کی کیفیت بدل جائے گی اور مسیح کی آسمانی بادشاہت کا قیام عمل میں آجائے گا۔ لیکن جیسا جیسا وقت گزرتا گیا اور مسیح کے ظہورِ ثانی کی امید پوری نہ ہوسکی عیسائیوں نے یہ خیال ترک کر دیا کہ مسیح کی آسمانی بادشاہت کا قیام اس دنیا میں ہوگا۔ اس کے بجائے انھوں نے آسمانی بادشاہت کے تخیل کو آئندہ زندگی اور آخرت کے ساتھ وابستہ کر دیا یہ جہاں

تک کہ اس عالم مادی کا تعلق تھا ان کا نقطۂ نظر اس کے بارے میں روز بروز قنوطی ہوتا گیا۔ اس طرح عیسائی کلیسا اور دنیوی فرماں رواؤں کے درمیان ایک مخاصمت پیدا ہوگئی۔

لیکن اس قنوطی نقطۂ نظر کی تشکیل میں یونانی اور نوفلاطونی تصوّرات کا اثر غالب تھا۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان اثرات کے تحت فیلو نے یہودی مذہب کی ایک فلسفیانہ توجیہ شروع کی تھی اور یہودیوں کے متعدد عقائد کو ایک نئے رنگ میں پیش کیا تھا۔ اب بھی یونانی اور نوفلاطونی عنصر عیسائیت پر اثر انداز ہونا شروع ہوا۔ مسیح کا تصور جب یہودیوں کے قومی علاقے سے باہر پھیلا تو اسے قدیم اقوام کے مذہبی تصورات کی تائید حاصل کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ یونانی فلسفیانہ افکار میں اس تصور سے ملتا جلتا ایک تصوّر کلمہ Lagos کا تھا جس سے فیلو نے بھی استفادہ کیا تھا۔ جب مسیح کو یونانی کلمہ کا جامہ پہنایا گیا تو اس کی ہیئت میں بڑی زبردست تبدیلی واقع ہوئی۔ چنانچہ سینٹ پال کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مسیح کا جو تصور قایم کیا وہ ایک یہودی مصلح یا انقلابی شخصیت کا تصوّر نہیں ہے کیوں کہ ان خطوط میں بتایا گیا ہے کہ مسیح نادیدہ خدا کا عکس اور ایک ایسی ہستی ہے جو ازل سے موجود تھی اور جس کے وجود سے دنیا قایم ہے۔ کلمہ کے یونانی تصور کا ایک خطرناک پہلو یہ بھی تھا کہ اس کے تحت مسیح کی بشریت بالکل زائل ہونے کے قریب تھی یا کم از کم ان کی انسانی حیثیت کو ایک التباسِ محض قرار دینے کا میلان پیدا ہو رہا تھا۔ یوحنا کی انجیل میں مسیح کا مافوق الفطری تصوّر بہت نمایاں ہے اور یہیں سے مسیح کی الوہیت اور بشریت کے بارے میں وہ تمام نزاعی بحثیں شروع ہوئیں جن سے کلیسا کی تاریخ پُر ہے۔ خدا اور انسان کے تضاد کا شعور پہلی مرتبہ نہایت وضاحت کے ساتھ لوگوں کے ذہنی اُفق پر نمودار ہوا۔ اس طرح یونانی فلسفے کی ثنویت عیسائیت کے دینی عقائد میں داخل ہوگئی اور کلیسا کو یہ مسئلہ حل کرنا پڑا کہ آیا خدا انسان میں ظہور کر سکتا ہے اور انسان اس کے ظہور کا محل بن سکتا ہے یا نہیں۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ مسیح میں الوہیت کا ظہور عمل میں آیا تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مسیح کی انسانیت قایم رہی یا زائل ہوگئی۔ کیا یہ الوہیت کی دلیل نہیں کہ اس نے ایک فانی جسم میں حلول کیا؟ اس کا ایک حل تو یہ تھا کہ مسیح کے انسانی اور فانی وجود کو ایک التباس یا فریبِ نظر قرار دیا جائے۔ دوسری طرف اگر مسیح

کی انسانی شکل و صورت کو غیر حقیقی قرار دیا جائے تو یہ سوال پیدا ہونا ضروری تھا کہ ایسا وجود جس کی کوئی اصلیت نہ ہو حقیقتِ الٰہی کی جلوہ گاہ کس طرح بن سکتا ہے اور ایک ایسا واسطہ کس طرح انسان کو خدا سے متوصل کر سکتا ہے جو خود انسان نہ ہو؟ اس فکری نزاع کے نتیجے کے طور پر بالآخر مسیح کی انسانیت اور الوہیت دونوں کا یکساں اثبات کیا گیا۔ اس طرح مسیحیت نے اپنا یہ موقف قائم رکھا کہ انسان اور خدا کے درمیان کامل غیریت نہیں ہے، بلکہ انسان حیاتِ الٰہی کا شریک ہو سکتا ہے۔ لیکن نوفلاطونی اثرات کے تحت مسیح اور دوسرے انسانوں کے درمیان ایک بڑی زبردست خلیج پیدا ہو گئی۔ اگر ایک طرف اس فرقے کو شکست اٹھانی پڑی جس کا دعویٰ یہ تھا کہ مسیح کی انسانی حیثیت اور اس کی بشری شکل و صورت محض ایک دھوکا تھی تو دوسری طرف اس کا یہ مدعا حاصل ہو گیا کہ مسیح کو انسانیت کی سطح سے ایک بلند تر وجود قرار دیا جائے۔ چنانچہ مسیح کو انسانوں کے زمرے سے الگ کر کے ایک خدائے ثانی قرار دے دیا گیا۔ پھر انسان اور خدا کے درمیان جو غیر معمولی فصل قائم ہو گیا اسے پُر کرنے کے لیے مریم، عذرا اور اولیا و صلحا کے درجات بلند کیے گئے۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ قائم رہا کہ عام انسان بھی مسیح کی مانند روحانیت کا بلند ترین مرتبہ حاصل کر سکتے ہیں یا، دوسرے الفاظ میں، الوہیت کی صفات سے متصف ہو سکتے ہیں، لیکن تبدیلی یہ ہوئی کہ اس روحانی ترفع کو عالمِ آخرت کے ساتھ وابستہ کیا گیا۔ جہاں تک اس عالم کا تعلق ہے، انسان کے لیے یہ ناممکن قرار دیا گیا کہ حیاتِ الٰہی میں شریک یا صفاتِ الوہیت سے متصف ہو سکے۔ پھر انہی اسباب سے عیسائیت کا رہبانی میلان روز بروز قوی ہوتا گیا اور مادی اور حسی زندگی کو روحانیت کی ضد سمجھا جانے لگا۔ اگرچہ مرتاضیت اور رہبانیت کا نصب العین فطرتِ انسانی کے مقتضیات کا اتنا منافی تھا کہ وہ پوری طرح مذہبی زندگی پر غالب نہ آسکا، لیکن پھر بھی اس کے اثر و طاقت کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ عیسائیت بالعموم خاندانی، سیاسی اور تمدنی زندگی بسر کرنے والے اشخاص کو روحانی حیثیت سے ایک ادنیٰ مخلوق قرار دیتی تھی۔

نوفلاطونی فکر نے محدود اور لامحدود خدا اور انسان کی جو ثنویت قائم کی تھی اس کا حل اس نے یہ سوچا کہ ان متضاد حقیقتوں کو ایک درمیانی واسطے سے ملایا جائے۔ اس لیے اس نے عقلِ کل یا روحِ عالم کو ایک درمیانی ہستی قرار دیا جس کے ذریعے لامحدود محدود سے اتصال قائم کرتا ہے۔

لیکن یہ عقلِ کل یا نہ درحِ عالم بھی بالآخر ایک ایسی ماورائی ہستی بن گئی کہ اس کا اس مادی اور حسی دنیا سے کوئی تعلق نہیں رہا، اس لیے وہ روحانی اور مادی دنیا کے درمیان ایک اتصالی کڑی کا کام نہ دے سکی۔ نتیجۃً نوفلاطونیت مادی اور روحانی زندگی کے درمیان مصالحت کی کوشش میں ناکام رہی۔ اس کے بجائے وہ ان دونوں میں ایک مستقل تضاد اور تناقض کی بانی ہوگئی۔ پھر جب نوفلاطونی فکر کا عیسائیت سے تصادم ہوا اور عیسائی مفکرین کو یونانی ذہن سے سابقہ پڑنے کے باعث یونانی منطق اور استدلال سے کام لے کر عیسائی عقاید کی فلسفیانہ توجیہ کرنی پڑی تو نوفلاطونی ثنویت عیسائیت کا ایک مستقل جزو بن گئی اور عیسائی مذہب نے انسانیت اور الوہیت کے درمیان مصالحت کا جو کام شروع کیا تھا وہ اگر ناکام نہیں تو بالکل ناقص رہ گیا۔

(۷)

انسانیت اسلام سے پہلے

بعثتِ نبوی کے متعلق دنیا کی سیاسی اور اقتصادی حالت ۔ اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس مذہبی، سیاسی، اقتصادی اور تمدنی ماحول کو پیش نظر رکھیں جس کے اندر اسلامی تحریک رونما ہوئی۔ جہاں تک اس زمانے کی سیاسی حالت کا تعلق ہے اس وقت عرب کے آس پاس دو بڑی زبردست سلطنتیں قائم تھیں، یعنی روم اور ایران۔ لیکن ان دونوں پر سیاسی اور اخلاقی زوال طاری تھا۔ ان کی باہمی جنگوں سے مہذب انسانیت کا ایک بڑا حصہ پامال اور عوام الناس کا امن وچین رخصت ہو چکا تھا۔ "حجۃ اللہ البالغہ" میں شاہ ولی اللہ صاحب نے اس زمانے کے حالات کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ صحیح اور حقیقت پسندانہ ہے۔ ہم ان کی عبارت کو ہو بہو نقل کرتے ہیں۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں: "جب ایرانیوں اور رومیوں کو مختلف اقوام پر حکومت کرتے صدیاں گزر گئیں اور انھوں نے دنیوی زندگی ہی کو اپنا مقصد بنالیا اور آخرت کو فراموش کر بیٹھے اور شیطنت ان پر غالب آگئی تو ان کی زندگی کا حاصل یہ بن گیا کہ عیش کے دن گزاریں۔ چنانچہ ان میں سے ہر شخص دادِ عیش دینے لگا۔ ان کے اس طرزِ زندگی کو دیکھ کر دنیا کے ہر گوشے سے علما اور سائنس دان ان کے گرد جمع ہونے لگے جو ان کے لیے سامانِ عیش مہیا کرنے کی غرض سے عجیب عجیب دقیقہ سنجیاں اور نکتہ آفرینیاں کرنے لگے اور نئے نئے اسبابِ زینت کی ایجاد و اختراع میں مصروف ہو گئے۔ سرمایہ پرست امرا کا یہ حال ہو گیا تھا کہ جس کسی کے پاس ایک لاکھ درہم سے کم مالیت کا پٹکا یا کلاہ ہوتا تھا اسے بخیلی کا طعنہ دیا جاتا تھا۔

" ایسے ہی انھوں نے عالی شان سر بفلک محل، اعلیٰ درجے کے آب زن، نفیس حمام، نظر فروز

پائیں باغ، سواری کے تماشی جانور، خدمت کے لیے خوب صورت غلام اور باندیاں اپنی زندگی کے لوازم بنا لیے اور مقصدِ حیات صرف یہ سمجھ لیا کہ صبح و شام عیش و نشاط کی محفلیں ہوں، طرح طرح کے کھانے دسیع دستر خوانوں پر چنے ہوں اور وہ لباسِ فاخرہ پہنے ان پر بیٹھے ہوں۔ غرض ان ملوکِ ایران و روم کی داستانِ پاستان کہاں تک بیان کی جائے۔ تم اپنے زمانے کے بادشاہانِ دہلی کی جو حالت دیکھتے ہو وہی ان ملوکِ ایران و روم کی حالت کا قیاس کرنے کے لیے کافی ہے۔

"بادشاہوں اور امیروں کی اس عیاشیانہ زندگی سے بہت خطرناک معاشی اور معاشرتی امراض پیدا ہو گئے جو حیاتِ معاشری کے ہر شعبے میں داخل ہو گئے۔ ان سے نہ شہری محفوظ رہا نہ دیہاتی، نہ امیر اور نہ غریب۔ اس ہمہ گیر مصیبت کا سبب یہ تھا کہ یہ سامانِ تعیش کثیر زر و مال صرف کیے بغیر حاصل نہ ہو سکتا تھا اور ظاہر ہے کہ یہ مالِ کثیر کاشت کاروں اور تاجروں وغیرہ پر نئے ٹیکس لگانے اور پہلے کے لگے ہوئے ٹیکسوں میں اضافہ کیے بغیر حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ پھر مصیبت بالائے مصیبت یہ کہ گراں بار ٹیکس لوگوں کو طرح طرح سے تنگ کر کے وصول کیے جاتے تھے۔ اگر وہ ٹیکس ادا کرنے سے انکار کرتے تھے تو ان کے خلاف فوجی کارروائی کی جاتی تھی۔

"اس اقتصادی بدحالی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ٹیکس ادا کرنے اور اپنا اور اپنے اہل و عیال کا پیٹ پالنے کے سوا لوگ اور کسی امر کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے تھے چہ جائیکہ سعادتِ اخروی کے متعلق سوچ سکیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سارے ملک میں ایک شخص بھی نہیں رہتا جو حصولِ معاش کی کش مکش یا عیش و عشرت کی دل فریبیوں سے نکل کر کائنات کی حقیقت اور اخلاقی سعادت کے بارے میں غور و فکر کر سکے۔"

آخر میں شاہ صاحب فرماتے ہیں (جلد ۱، ص ۱۰۶) کہ "جب یہ مصیبت بہت بڑھ گئی اور مرض نے شدت اختیار کی تو خدا تعالیٰ اور اس کے مقرب فرشتے ناراض ہوئے۔ اس وقت خدا تعالیٰ کی مشیت یہ ہوئی کہ اس مرض کا مادہ ہی کاٹ کر پھینک دیا جائے، کیوں کہ مرض لاعلاج حد تک بڑھ گیا تھا۔ چنانچہ اس غرض کے لیے خدا تعالیٰ نے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا جو بالکل ان پڑھ تھے اور جنھوں نے کبھی ایرانی اور رومی لوگوں سے میل جول نہ

رکھا تھا اور نہ ان کے رسم و رواج اور طرزِ معاشرت اختیار کی تھی۔ انھیں رسوم صالح اور غیر صالح کے درمیان تمیز کرنے کا معیار قرار دیا اور ان کی زبانِ فیض ترجمان سے عجمیوں کی رسموں کی مذمت کروائی اور دنیاوی زندگی میں انہماک اور اس پر اطمینان کر کے بیٹھ جانے کی خرابی ظاہر کی۔ ان کے دل میں ڈالا کہ جن اخلاقِ فاسدہ اور رسومِ ردّیہ کے عجمی عادی ہیں اور جن پر وہ فخر و مباہات کرتے ہیں وہ حرام ہیں، مثلاً ریشمی لباس، ارغوانی کپڑے، سنہرے اور روپہلے برتن، سنہرے زیور اور ایسے کپڑے جن پر تصویریں بنی ہوں، مکانوں پر نقش و نگار۔ خداوند تعالیٰ نے فیصلہ کیا کہ اس نبی کی حکومت کے ذریعے سے قیصر و کسریٰ کی حکومت کو برباد کرے اور اس کی لیڈرشپ کے ذریعے ان کی لیڈرشپ کو ختم کر دے۔ چنانچہ اس کے وجود سے کسریٰ ہلاک ہو گیا اور پھر کوئی کسریٰ نہ ہو گا اور قیصر کی قیصریت ختم ہو گئی اور پھر اس کا کوئی جانشین نہ ہو سکے گا۔"

ساسانی حکم رانوں کے تحت زردشتی مذہب اپنے عروج کی انتہا کو پہنچ گیا لیکن اس کی اخلاقیات کو گھن لگ چکا تھا۔ ایران کے مذہبی آتش کدے آباد تھے لیکن دلوں کے آتش کدے بجھ چکے تھے۔ اردشیر اور اس کے جانشین مذہبی یکسانیت پیدا کرنے کی غرض سے زردشتیوں کے سوا سارے مذاہب کی بیخ کنی کے درپے تھے لیکن ان کا مقصد حاصل نہ ہو سکا۔ زمانۂ مابعد کے ساسانیوں کے تحت ایرانی سلطنت فرقہ دارانہ نزاعات کی گرم بازاری، حکم رانوں کی عیاشی، امرا کے ظلم و ستم اور مذہبی طبقات کے غرور و تکبر میں بازنطینی سلطنت سے کسی طرح پیچھے نہ تھی۔ اس کے فرماں رواؤں کو الوہیت کا مرتبہ حاصل تھا۔ وہ اپنی رعایا کی جان و مال اور عزت و آبرو پر پورا پورا اختیار رکھتے تھے۔ عوام بالکل بے زبان اور تمام حقوق سے محروم تھے۔ ان کی حیثیت بالکل غلاموں کی تھی۔

یورپ میں اسپین کی حالت بالخصوص نہایت ابتر تھی۔ امرا جنھیں رومی شہنشاہوں کے تحت تمام اعلیٰ مناصب اور عہدے حاصل تھے، ہر قسم کے محصول سے بری قرار دیے گئے۔ یہ لوگ نہایت شان دار محلات میں رہتے اور غلاموں اور کنیزوں کا ایک جم غفیر ان کی مشایعت کیا کرتا تھا۔ ان کا زیادہ وقت حماموں میں گزرتا جو بداخلاقیوں کے اڈے بن گئے تھے۔ ان کی دولت و ثروت اور اعلیٰ معیارِ زندگی کے مقابلے میں عوام الناس کی حالت نہایت شکستہ

اور قابلِ رحم تھی۔ متوسط طبقے اور شہروں اور دیہاتوں کی آزاد آبادی رومیوں کے ظلم وستم سے تنگ تھی۔ غلاموں کے ساتھ جانوروں کا سا سلوک کیا جاتا تھا۔ وحشی اقوام کے حملوں نے ملک میں اور زیادہ ابتری پھیلا دی تھی۔ انھوں نے ہر طرف قتلِ عام اور تباہی کا بازار گرم کر دیا اور ہزاروں عورتوں، بچوں اور پادریوں کو غلام بنا لیا۔

رومی سلطنت کی کیفیت اس سے بدتر تھی۔ جان بی۔ فرتھ اسکوائر اپنی کتاب "قسطنطینِ اعظم" میں لکھتا ہے: "یہ تو ہم پڑھ چکے ہیں کہ فرماں روائے سلطنت کی حیثیت بہ نسبت سابق کے اب بہت بدل گئی تھی۔ اب وہ ایک رومانی امپراطور یعنی مالک جنگ دیکا رہ یا سلطنت کا سب سے اعلیٰ مبارز نہیں رہا تھا بلکہ محلوں کا بادشاہ ہو گیا تھا، ایک مشرقی تخت نشیں حکومت کے تکلفات اس میں پیدا ہو گئے تھے، عوام کی نظر سے پوشیدہ رہتا تھا، سونے اور جواہرات سے مرصع لباس پہنتا تھا اور ہر چہار طرف جاہ وحشم کے سامان موجود رہتے تھے۔ رعایا کو تعلیم ہوتی تھی کہ شہنشاہ کا خیال جب دل میں یا ذکر زبان پر آئے تو اس کو انسان سے بڑھ کر معظم ومحترم سمجھیں اور جو لوگ اس کے حضور میں حاضر ہوں تو نہایت ادب سے گھٹنے ٹیکتے ہوئے آگے بڑھیں۔"

ہر زوال پذیر سلطنت کی مانند رومی سلطنت میں دفتریت کا پھیلاؤ بھی بہت بڑھ گیا۔ چنانچہ وہی مصنف جس کا حوالہ ہم پہلے دے چکے ہیں لکھتا ہے: "ہر ایسے حاکم کے نیچے اہل کاروں کا ایک انبوہِ کثیر ہوتا تھا اور یہی انتظام درجۂ ادنیٰ سے لے کر درجۂ اعلیٰ تک کے سر رشتوں اور محکموں میں جاری تھا۔ خود مختار بادشاہوں کو مجبوری ہوتی ہے کہ ماتحتوں کی ایک با اختیار اور تربیت یافتہ جماعت Bureaucracy کے ذریعے ملک پر حکومت کریں اور یہ سلسلہ حکام با اختیار کا ایک ایسے پھیلاؤ کا بھاری چٹان ہوتا ہے جس کے بوجھ میں محصول دینے والی رعایا دبی رہتی ہے کیوں کہ اس عظیم الشان انتظام کی عمارت کو سنبھالے رکھنا ان ہی غریبوں کا کام ہوتا ہے۔" رومی بازنطینی سلطنت کے نظامِ محصول بندی کا ذکر بھی مصنف ان الفاظ میں کرتا ہے: "خلاصہ یہ کہ اس سخت محصول بندی سے صوبجات کے زمیندار اور چھوٹے کاشت کار بالکل ہی فنا ہو گئے۔۔۔ قسطنطین کے زمانے میں بالخصوص کے آخری دورِ

حکومت میں اس بات کی شہادت بکثرت موجود ہے کہ صوبجات کے گورنر جس طرح چاہتے تھے رعایا کو لوٹتے تھے، بلکہ معلوم ہوتا تھا کہ ان کو اجازت تھی کہ جس طرح چاہیں رعایا پر جبر کریں۔ ظاہر ہے کہ اس محصول نے رعایا پر بڑی سختیاں پیدا کی تھیں۔ ہر ایک علاقے میں جس قدر سرمایہ پس انداز لوگوں کے پاس تھا وہ سب ختم ہو گیا اور کاشت کار بالکل تباہ ہو گئے ۔۔

"غرض کہ ملکی واصلات اور خرچ کا جو طریقہ جاری تھا اور جہاں تک اس کا تعلق اراضی کی بابت مال گزاری سے تھا اس کے وضع کیے جانے کی غرض صرف یہ معلوم ہوتی تھی کہ ہر ایک علاقے کی دولت بالکل کھینچ لی جائے ۔ اس سختی کی وجہ سے رعایا میں جات بندی کا طریقہ نکل آیا اور اس طریقے کی سختیاں خزانہ شاہی کی ضروریات کے مطابق بڑھتی گئیں اور آزاد کاشت کار جو پہلے کسی کے غلام تھے نہ نوکر بالکل ہی بگڑنے لگے ۔ جب مفلسی بڑھی تو امیروں کے غلام نہیں تو ادنیٰ رعیت بن کر کاشت کاری کرنے لگے اور پھر یہ ادنیٰ پیشہ ان کی جات ہو گئی۔ یہ کاشت کار گو غلام نہ تھے لیکن اپنی نقل و حرکت پر قدرت نہ رکھتے تھے ۔ جس وقت ان غریبوں کا حق ملکیت زمین سے اٹھ گیا تو پھر دوسروں کے نوکر اور بندے ہو گئے ۔ اس حال میں جو کچھ زمین سے پیدا کرتے تھے اس کا ایک مقررہ حصہ مالک کو دیتے تھے ۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں مالک کی سکونت ہوتی وہاں جا کر چند مقررہ ایام تک بیگار میں کام کرتے تھے ۔ غرض ان کاشت کاروں کی حالت جن کو کولونس کہتے تھے رفتہ رفتہ ایسے غلاموں کی ہو گئی جن کو پوری آزادی نہ ملی ہو بلکہ غلامی اور آزادی کی درمیانی حالت میں ہوں ۔ دوسرے لفظوں میں یہ سمجھیے کہ اب وہ محض سرف Serf رہ گئے تھے، یعنی ایسے کاشت کار ہو گئے تھے جن کا تعلق کسی طرح زمین سے جس پر وہ کاشت کرتے تھے جدا نہیں ہو سکتا تھا ۔ گویا زمین کے ساتھ اشیائے غیر منقولہ میں ان کا بھی شمار تھا ۔ ان کاشت کاروں کی نسبت لکھا جاتا تھا کہ وہ زمین کے ساتھ شامل ہیں ۔ ان غریبوں کو بھی حالت بہتر کرنے یا اپنی اولاد کی مدد کرنے کا مطلق موقع حاصل نہ رہا تھا ۔ صرف ایک صورت اس حالت سے نجات کی تھی اور وہ یہ تھی کہ کہیں فوج میں بھرتی ہو جائیں ۔"

طبقہ داریت ۔ ہندوستان میں جب آریہ حملہ آور پنجاب سے آگے بڑھے تو ان کے مذہبی طبقات نے مفتوحہ آبادی کو الگ تھلگ رکھنے کے لیے نہایت سخت قواعد وضع کیے۔

اگر مفتوحہ آبادی کا کوئی فرد فاتح طبقے کے کسی شخص کو چھو لیتا تو اس کو مذہبًا ناپاک خیال کیا جاتا تھا۔ اعلیٰ ذاتوں کے مذہبی رسوم و شعائر شودروں کے لیے بالکل ممنوع تھے۔ شودروں کو یہ اجازت تو ضرور تھی کہ وہ اپنے آبا و اجداد کی یاد میں قربانیاں کریں لیکن ان مراسم میں کوئی حصہ نہیں لے سکتا تھا، اور اگر لیتا تو اسے سخت سزاؤں کا مستوجب قرار دیا جاتا تھا۔ اگر کوئی شودر کسی برہمن کو وید پڑھتے سن لیتا تو اس کے کانوں میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جاتا تھا۔ اگر وہ کسی برہمن کی نشست پر بیٹھ جاتا تو اسے گرم لوہے سے داغ دیا جاتا۔ کوئی شودر اونچی ذات والوں میں شادی بیاہ نہیں کر سکتا تھا اور نہ طبقۂ اعلیٰ کے کسی فرد کو یہ اجازت تھی کہ وہ شودروں میں شادی بیاہ کرے۔

ایران میں مسلمانوں کے داخلے سے قبل محصولات کا جو نظام رائج تھا اس سے ایرانیوں کی طبقہ درانہ ذہنیت صاف عیاں ہوتی ہے۔ خسرو نوشیرواں کی اصلاحات کے مطابق ایران میں عام آبادی کو دو محصول ادا کرنے پڑتے تھے —— ایک خراج یعنی محصولِ زمین، دوسرے گزیت یعنی جزیہ۔ لیکن ایران کے سات بڑے خاندان جن میں شاہی خاندان بھی شامل تھا ان محصولوں سے مستثنیٰ تھے۔ اسی طرح امرائے عظام کو بھی جنھیں العظما کہا جاتا تھا دونوں محصولوں سے بری کر دیا گیا تھا۔ یہی نہیں، بلکہ تمام فوجی سپاہی، سرکاری عہدے دار، آتش کدوں کے نگران کار، مذہب کے نمائندے اور وہ اشخاص جو شہنشاہِ ایران کے شخصی ملازم تھے ان محصولوں کی ادائیگی پر مجبور نہ تھے۔ اس طرح حقوق یافتہ طبقات اور عوام الناس کے مابین ایک گہری خلیج حائل تھی۔ یہ حقوق یافتہ طبقات حکمرانوں، امیروں، مذہبی پیشواؤں اور نظم و نسق کے کارکنوں پر مشتمل تھے۔

زن و مرد کی عدم مساوات۔ عرب میں اسلام سے قبل عورتوں کے ساتھ جو سلوک روا رکھا جاتا تھا اس کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن دنیا کے دوسرے حصوں کی کیا حالت تھی؟ دختر کشی کی رسم صرف عرب تک محدود نہ تھی بلکہ ہندوستان میں بھی اس کا خاصا رواج تھا۔ (امیر علی: "اسپرٹ آف اسلام"، مقدمہ، ص ۲۸)۔ یہ امر واضح طور پر نہیں معلوم کہ بیواؤں کو زندہ جلا دینے کی رسم ہندوستان میں کب سے شروع ہوئی لیکن ساتویں

صدی عیسوی میں اس کا رواج عام تھا۔ عورتوں کو وید پڑھنے کی ممانعت تھی اور اسی طرح وہ دیوتاؤں کی قربانیوں میں بھی حصہ نہیں لے سکتی تھیں۔ عورت کا مقصدِ زندگی یہ تھا کہ وہ عمر بھر شوہر کی چاکری کرتی رہے۔ ہندوستان میں مردوں کی طرح عورتوں کی بھی بہت سی مذہبی برادریاں قائم تھیں۔ یہ غیر شادی شدہ عورتیں آزادی کے ساتھ خانقاہوں میں داخل ہو سکتی تھیں جہاں انھیں باقاعدہ رکن کی حیثیت دی جاتی تھی۔ غیر شادی شدہ عورتوں اور مردوں کے اس اختلاط سے خانقاہوں کی فضا بالکل ناپاک ہو گئی تھی اور زناکاری عام تھی۔ ایران میں عورتوں کی حالت اس سے کچھ بہتر نہ تھی۔ ہندوستان میں تو منو کے قوانین کے باعث مردوں اور عورتوں پر کچھ اخلاقی پابندیاں عاید تھیں، لیکن ایران میں مرد ہر قسم کی اخلاقی، مذہبی اور قانونی گرفت سے بالکل آزاد تھا۔ اس کی مرضی اپنا آپ قانون تھی۔ وہ خون کے قریب ترین رشتوں میں شادی کر سکتا تھا اور جتنی بیویوں کو چاہتا طلاق دے سکتا تھا۔ عورتوں کو مردوں سے علیحدہ رکھنے کی رسم صرف ایرانیوں تک محدود نہ تھی۔ آیونی یونانیوں Ionian Greeks میں عورتوں کو گھروں میں بالکل مقفل رکھا جاتا تھا اور انھیں کسی حالت میں باہر جانے کی اجازت نہ تھی۔ ایران میں زمانۂ قدیم سے یہ دستور تھا کہ عورتوں کی حفاظت کے لیے مردوں کو ملازم رکھا جاتا تھا، نیز یونان کی طرح یہاں بھی خواجہ سراؤں اور داشتہ عورتوں کو رکھنے کا طریقہ عام تھا۔ اسے نہ صرف مذہبی جائز قرار دیا گیا تھا بلکہ یہ ایرانیوں کی سماجی زندگی کا خاصہ بن گیا تھا۔

مذہبی عدم رواداری اور فرقہ داریت کا زور۔ عیسائیوں کے باہمی مذہبی اختلافات کا پہلا مظاہرہ مجلسِ نیقیہ میں ہو چکا تھا۔ اس مجلس نے آریوسی عقیدے کو مردود قرار دیا تھا، حالاں کہ آریوس کو مسیح کی الوہیت سے انکار نہ تھا۔ اس کا عقیدہ صرف یہ تھا کہ ایک وقت ایسا تھا جب باپ تھا اور بیٹا نہ تھا، یعنی حضرت مسیح ابدیت میں خدا سے ایک درجہ کم ہیں۔ اس جرم میں آریوسی عقائد کے پیروؤں کے خلاف کفر کا فتویٰ دیا گیا اور آریوس، یوسی بیوس اور تھیوگ نس کو سلطنت سے جلاوطن کر دیا گیا۔ اسی زمانے میں نسطور کی تکفیر کا واقعہ پیش آیا جس کے متعلق ڈریپر اپنی کتاب "معرکۂ مذہب و سائنس" میں لکھتا ہے: "عیسوی مذہب میں بت پرستی کے عنصر کی آمیزش کا عمل تو ہر طرف جاری ہی تھا، اب ہر بطریق کو ہر دل عزیز

بننے یا اپنا اثر و رسوخ برقرار رکھنے کے لیے اس بات کی فکر پڑ گئی کہ جس طرح بن پڑے اپنے مقتدیوں کے عقاید کو، عام اس سے کہ ان عقاید کا زمانہ قبل ظہور مسیحیت ہو یا بعد ظہور مسیحیت، مذہب میں داخل کر لیا جائے۔ مصریوں نے اسی طرح مسئلہ تثلیث کے متعلق اپنے خاص قسم کے عقاید کو عیسائیت میں زبردستی شامل کر لیا تھا اور وہ چاہتے تھے کہ مریم عذرا کی پرستش کے بہانے سے آئی سس کی قدیم پرستش کو از سر نو زندہ کیا جائے۔

" انہی دنوں میں قیصر تھیوڈوسیس نے نسطور کو جو فلسفہ میں تھیوڈور۔۔۔ کا ہم مسلک تھا قسطنطنیہ کا بطریق اعظم مقرر کیا (۴۲۷عیسوی) ان ذلیل تجسیمیہ عقاید سے جو عوام میں پھیلے ہوئے تھے نسطور کو انکار تھا اور اس کا یہ خیال تھا کہ خدائے ذوالجلال و قیوم کو جو کائنات کے ذرے ذرے میں ساری و دائر ہے ذات یا صفات میں انسان کے مشابہ یا مماثل قرار دینا کفر ہے۔ نسطور پر ارسطو کے فلسفے نے گہرا اثر ڈالا تھا اور اس کی یہ کوشش تھی کہ عقاید مشائیہ کو خاص مسیحی عقاید کے ساتھ تطبیق دی جائے۔ اس بنا پر اس میں اور اسکندریہ کے بطریق سائرل میں جھگڑا ہو گیا۔ سائرل کا تعلق کلیسا کی اس جماعت سے تھا جو بت پرستی کی حامی تھی اور نسطور اس فریق کا سرگروہ تھا جو مذہب کو مطابق عقل ثابت کرنے میں کوشاں تھا۔ یہ سائرل وہی ہے جس نے ہائی پیشیا کو قتل کیا تھا۔ سائرل نے عزم بالجزم کر لیا تھا کہ حضرت مریم کی پرستش خدا کی ماں ہونے کی حیثیت سے ارکان کلیسا میں داخل ہو جائے اور نسطور کا مصمم قصد تھا کہ ایسا نہ ہونے پائے۔ چنانچہ قسطنطنیہ کے صدر گرجا میں نسطور نے ایک خطبہ پڑھا جس میں خدائے قیوم کی صفات کو شرک سے مبرا قرار دیتے ہوئے اس نے از راہ استعجاب یہ سوال کیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ ایسے خدا کی ماں ہو؟۔۔۔

" اسکندریہ کے ادنیٰ درجے کے پادریوں کی شہ پا کر قسطنطنیہ کے پادریوں نے 'خدا کی ماں' کی حمایت کا بیڑا اٹھایا اور نسطور کی مخالفت شروع کی۔ اس مناظرے نے یہاں تک طول کھینچا کہ شہنشاہ کو مجبوراً حکم دینا پڑا کہ ایفیسس میں کونسل منعقد ہو۔ سائرل نے اس اثنا میں دربار شاہی کے صدر خواجہ سرا کو کئی سو مثقال سونے کی رشوت دے کر شہنشاہ کی بہن تک رسائی حاصل کر لی۔ اس طور سے سائرل نے ایک دن میں میدان مار لیا اور اپنے حریف

کو شکستِ فاش دے کر خوش خوش گھر پہنچا۔ نسطور نے بہت کچھ ہاتھ پاؤں مارے کہ اس کے عذرات تو سن لیے جائیں اور جو دلائل وہ پیش کرنا چاہتا تھا ان کو ایک نظر تو دیکھ لیا جائے، لیکن اس کی ایک پیش نہ گئی۔ بلا اس کے اس کو صفائی کا موقع دیا جاتا اس پر قرار داد جرم لگا دی گئی۔ ... نسطور موردِ عتاب ہوا اور اسے جلا وطن کر کے مصر کے ایک ریگستان میں بھیج دیا گیا۔ اُس کے دشمن عمر بھر اس کو ایذائیں دیتے رہے۔"

دو سال کے بعد نسطور کے پیروؤں نے اپنا ایک علیحدہ کلیسا قائم کر لیا اور افیسس کی مجلس کے فیصلوں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ لیکن سرکاری کلیسا کو دنیوی اقتدار حاصل تھا اور نسطوریوں کو شدت سے سزائیں دی گئیں۔ انطاکیہ اور یونانی بولنے والے شامی علاقے میں ظلم و ستم نے اپنا پورا کام کیا اور نسطوری مصر میں ایک مفرور فرقہ کی حیثیت میں آ گئے۔

۴۳۹ء میں شہنشاہ زینو نے اڈیسہ کے مدرسے کو اس بنا پر بند کر دیا کہ اس کے ارکان نسطوری میلانات رکھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اڈیسہ کے نسطوری اساتذہ اور اہلِ علم بارسوما کی قیادت میں ایرانی سرحد کے پار نقلِ مکانی کر گئے۔ بارسوما نے ایرانی بادشاہ فیروز کو سمجھایا کہ راسخ العقیدہ یعنی سرکاری کلیسا یونانیوں کا مؤید ہے لیکن نسطوری بازنطینی سلطنت کے مظالم کی بنا پر اس سے بالکل الگ ہو گئے ہیں۔ اس طور پر نسطوریوں کو ایران میں پناہ مل گئی۔

یہ تو تھا عیسائیوں کے مختلف فرقوں کے باہمی رواداری کا حال۔ اب یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ عیسائیوں کے اقتدار کے تحت یہودیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جاتا تھا۔

قسطنطین پہلا بازنطینی رومی فرماں روا تھا جس نے عیسائیت کو سرکاری مذہب قرار دیا تھا۔ اس بادشاہ نے یہودیوں کے متعلق یہ قانون وضع کیا کہ اگر کوئی یہودی کسی ایسے شخص کو پتھر سے مارے یا اس کی زندگی خطرے میں ڈالے جس نے یہودی مذہب ترک کر کے عیسائیت قبول کی ہو تو ان تمام لوگوں کو زندہ جلا دیا جا سکتا ہے جو ایسی کارروائی میں شریک ہوں۔ اس کے بعد ایک قانون یہ وضع کیا گیا کہ کوئی عیسائی یہودی مذہب نہیں اختیار کر سکتا۔ مرنے سے چھ ماہ پہلے قسطنطین نے ایک اور قانون کے ذریعے یہودیوں کو ممانعت کر دی کہ وہ کوئی عیسائی غلام رکھیں۔ ڈین ملمین dean Melman اپنی کتاب "یہودیوں کی تاریخ"

History of the Jews میں لکھتا ہے (ص ۱۹۱): "قسطنطین کے جانشین نے یہودیوں کے بارے میں جو سخت تر قواعد وضع کیے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ عیسائیوں اور یہودیوں کے مابین عداوت کے جذبات کتنے شدید تھے۔ بدقسمتی سے یہودیوں نے اپنے رویے سے حکومتِ وقت کو اشتعال دلانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ یہودیوں کے جوشیلے نوجوانوں نے آریوسی اور اثاناثیوسی فرقوں کے جھگڑوں میں شریک ہو کر ان مذہبی اور فرقہ وارانہ فسادات کو اور زیادہ ہوا دی جن سے اسکندریہ کی فضا مکدر رکھی۔ انھوں نے بت پرستوں کی طرح آریوسی فرقہ کی طرف داری میں بڑی سنگ دلی اور غارت گری کا مظاہرہ کیا۔ کئی گرجاؤں کو جلا دیا اور بہت سی دوشیزاؤں کی آبرو ریزی کی جنھوں نے کلیسا کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ اسی زمانے میں جوڈیا میں یہودیوں نے پھر بغاوت کی جس نے عیسائیوں کے ظلم وستم کے لیے ایک اور بہانہ فراہم کر دیا۔ یہودیوں پر محاصل کا شدید ترین بوجھ ڈال دیا گیا، انھیں منع کر دیا کہ وہ کوئی عیسائی غلام اپنے پاس رکھیں ورنہ انھیں موت کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح عیسائی عورتوں سے بھی شادی کی ممانعت کی گئی۔ شہنشاہ ہیڈریان کے زمانے کا ایک قانون دوبارہ نافذ کیا گیا جس کی رو سے بیت المقدس میں ان کا داخلہ روک دیا گیا۔" جولین کی تخت نشینی سے یہودیوں کی جان میں جان آئی، کیوں کہ یہ شہنشاہ بت پرست تھا اور عیسائیوں کا سخت مخالف، لیکن جولین کے جانشینوں نے پھر قدیم عیسائی حکمتِ عملی کا احیا کر کے یہودیوں کو ظلم وستم کا نشانہ بنایا۔ چنانچہ تھیوڈوسیس نے ایک قانون کے ذریعے فلسطین سے باہر بسنے والے یہودیوں کو حکم دیا کہ وہ فلسطین کے یہودی بطریق کو سالانہ خراج کی رقم ادا کرنا بند کر دیں۔ اس حکم کی وجہ سے فلسطین میں یہودیوں کی مذہبی سیادت اور مرکزیت کو سخت صدمہ پہنچا۔

ترکِ دنیا اور رہبانیت کا زور: اسلام سے پہلے جو تمدن کش رجحانات کارفرما تھے ان میں سب سے زیادہ نمایاں تصور یہ تھا کہ دنیاوی زندگی ایک لعنت ہے جس سے چھٹکارا حاصل کرنا انسانی نجات کے لیے ضروری ہے۔ بدھ مت نے ہندوستان میں اس رجحان کو اور زیادہ تقویت دی۔ اس نے مذہب کا ترکِ خواہشات پر دارومدار رکھا اور نروان یا

فنائے کامل کو مقصودِ حیات قرار دیا۔ اس کے علاوہ اس نے ایک نہایت وسیع اور منظم خانقاہی نظام کی تخلیق کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں لاکھوں انسان جو اعلیٰ درجے کی صلاحیتوں کو قوت سے فعل میں لاکر تمدن کی ترقی اور انسانیت کی خوش حالی میں اضافہ کرسکتے تھے، دنیا اور علائق دنیا سے الگ ہو کر خانقاہوں، جنگلوں اور پہاڑوں میں ریاضت اور نفس کشی کے دن گزارنے لگے۔ ان کے نزدیک انسان خدمتِ خلق کے لیے نہیں بلکہ مراقبہ اور ذکر و فکر کے لیے پیدا ہوا تھا اور روحانی تسکین و نجات کے حصول کا طریقہ یہ نہ تھا کہ انسانیت کو اس پست سطح سے بلند کیا جائے، تمدن کے وسائل کو ترقی دی جائے اور انسانی تعلقات کے نظام کو بہتر اصول پر قائم کیا جائے، بلکہ روح کی نجات اور تسکین کا ذریعہ صرف یہ ہے کہ آدمی کسی گوشے میں بیٹھا اللہ اللہ کرتا رہے اور زبان، کان، آنکھ اور دل و دماغ کے تمام دریچے بند کرکے صرف مراقبہ اور فکر میں دن گزار دے۔ عیسائیت نے زندگی کو لعنت تو نہیں قرار دیا لیکن اس نے انسان کی پیدائشی گناہ گاری کے تصور سے ایک ہمت شکن اور تمدن کش طرزِ فکر پیدا کر دیا۔ بدھ مت کی طرح عیسائیت بھی خانقاہی زندگی کی حامی بن گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ لاکھوں مردوں اور عورتوں نے زندگی کے اعلیٰ مشاغل ترک کر دیے اور اپنی قوتوں کو انسانیت کے فائدے کی خاطر استعمال کرنے کے بجائے انھیں بالکل مجہول کر دیا۔ اس ضمن میں ہم "قسطنطینِ اعظم" کے مصنف جی۔ پی۔ فرتھ اسکوائر کا حسب ذیل بیان پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہوگا کہ مذہبی عبادات و ریاضات کا یہ غلو دنیا کو کس طرف لے جا رہا تھا: "کسی شخص کو انکار نہیں ہوسکتا کہ رومانی سلطنت میں، خاص کر اس کے مشرقی حصے میں، لوگوں کے اطوار بگڑ کر کس درجہ طبیعتیں مسخ ہوگئی تھیں اور کیسی بے شرمی اور بدکاری عموماً پھیل گئی تھی۔ اگر قوم کا بحیثیت مجموعی کوئی ایمان تھا تو اس کی قوتِ احساس بالکل زائل ہو چکی تھی۔ اب اس کے لبوں پر مہرِ سکوت تھی۔ کوئی نیک ہدایت اس سے ظاہر نہ ہوتی تھی۔ نیک بخت اور پاکیزہ طبیعتیں نازک مزاج بن کر الگ ہو بیٹھی تھیں، تمام خرابیوں کو گوارا کرکے مطلق ہاتھ پاؤں نہ ہلاتی تھیں۔ پس اشد ضرورت تھی کہ کوئی تحریک ان خرابیوں کے رفع کرنے کے لیے ظاہر ہو۔ آخر کار وہ تحریک ظاہر ہوئی اور مسیحی دین کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ لیکن اس دین کے ماننے والوں میں بہت لوگ ایسے تھے کہ جن گناہوں میں دنیا تھی ان کو جتا کر خود دنیا

چھوڑ بیٹھے تھے اور گوشہ نشین ہوکر رہبانیت اختیار کرلی تھی — رہبانیت بھی ایسی سخت جس میں انسان کی فطری کمزوریوں کا لحاظ کرنا تو چیز دیگر تھا، قدرتی ضرورتوں کو بھی جو انسان کے ساتھ لگی ہیں قطعی ترک کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان لوگوں میں جن کے مزاج میں سختی بڑھی ہوئی تھی اتنا تو ضرور مانا جاتا تھا کہ ازدواج ایک قابلِ عزت چیز ہے لیکن تجرد کی خوبیوں کو بیان کرنے میں بحدِ غایت مبالغہ کرتے تھے اور گو خود اس پر عمل نہ ہو لیکن دوسروں کو سمجھانے میں جس قدر فصاحت و بلاغت میں کمال پیدا کیا تھا وہ سب اسی مضمون پر صرف کیا جاتا تھا۔ کوئی شخص بلا افسوس اس تکلیف و اذیت کا اندازہ نہیں کرسکتا تھا جو صدہا بلکہ ہزارہا مردوں اور عورتوں کو اس رہبانیت کی وجہ سے اٹھانی پڑیں جو اگرچہ بالکل نئی نہ تھی تو کم ازکم سختی میں پہلے سے بڑھی ہوئی تھی۔ سلطنت کو اور ملکوں کو ان مردوں اور عورتوں کی خدمت کی واقعی ضرورت تھی اور بہت خوب ہوتا کہ ملک ان کی خدمتوں سے مستفید ہوتا، لیکن ان لوگوں نے دنیا کے تعلقات سے کنارہ کیا اور تنہائی کے گوشوں میں جا بیٹھے جہاں انھوں نے یہ نہیں سیکھا کہ اپنے بھائی انسان کی مدد کس طرح کرتے ہیں بلکہ اس خودغرضانہ حیرانی اور پریشانی میں کہ کس طرح خود عذابِ آخرت سے بچ جائیں اپنا خاتمہ کردیا۔ ان کو سوائے اپنی روحانی نجات کے اور کسی چیز سے بحث نہیں رہی تھی۔"

یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے: "اس کے ساتھ اس کا خیال بھی رہنا چاہیے کہ ازدواج سے پرہیز کرنا اور اس کی ذمہ داریوں سے بچنا رومانی سلطنت میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ صدہا برس سے سلطنت کو خوف تھا کہ بڑے طبقوں میں بالخصوص یہ خیال قوت پکڑتا جاتا ہے کہ شادی کرکے اہل و عیال کا بوجھ اپنی گردن پر لینا درست نہیں۔ چنانچہ رعایا کے اسی میلانِ طبیعت کو بدلنے کے لیے سلطنت کی جانب سے خاص خاص انعام، محصولات سے معافیوں کے وعدے ہوئے تاکہ لوگ صاحبِ اولاد ہونے سے پرہیز نہ کریں .... اس قسم کے احکام اس اصول پر مبنی تھے کہ انسانی معاشرت کا یہ لازمی فرض ہے کہ انسان شادی کرکے ملک کی خدمت کے لیے اولاد پیدا کرے۔ چنانچہ دربار کے ایک خوش بیان شاعر نے لکھا تھا: "قوم کی اولاد سلطنت کا بیج ہے۔ یہی وہ کیاری ہے جہاں سے نئے پودے تیار ہوکر

دور دور کے باغوں میں لگائے جاتے ہیں۔ یہی وہ باغِ جوانی ہے جہاں سے افواجِ رومانی کے لیے شجاعت ومردانگی کے چشمے جاری ہوتے ہیں، لیکن لوگوں کو لاولد رہنے میں ایسی آسائش معلوم ہوتی تھی کہ گو شہنشاہ جولین نے اس مضمون کے متعلق بہت سے فرامین جاری کیے لیکن کسی نے کچھ پروا نہ کی۔ تاسی ٹوس ان فرامین کی نسبت لکھتا ہے: "ان میں مرض کا علاج مرض سے بھی بدتر بتایا گیا ہے۔ جس نیت سے دنیا سے ایک متنفر آدمی یا زنا کار بت پرست بدنی پاکیزگی حاصل رکھنی چاہتا تھا وہ ایک عیسائی کی نیت سے مختلف ہوتی تھی، مگر حیرت کا مقام ہے کہ اس بدنی طہارت کو حاصل رکھنے کے لیے طریقہ دونوں نے ایک ہی سا اختیار کیا تھا، یعنی شادی کرنے سے بیزاری ظاہر کرتے تھے۔"

انسانی فکر و نظر کا انحطاط۔ اب تک ہم نے اسلام سے پہلے کے تمدنی اور مذہبی خیالات کا ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری مہذب دنیا کا سیاسی، معاشی اور تمدنی نظام ابتر ہو چکا تھا۔ ایک طرف تو دنیا اور مشاغلِ دنیا میں محویت کی یہ حالت تھی کہ عیش وعشرت ایک فنِ لطیف بن گیا تھا اور مال دار طبقوں کو زندگی کی دل فریبیوں میں نہ خدا یاد رہا تھا اور نہ روحانی فلاح وسعادت کا کوئی تصور ان کے ذہن میں باقی رہ گیا تھا۔ دوسری طرف غریب مفلوک الحال طبقوں کو زندگی میں جن مصائب اور محرومیوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا اس کا ذہنی ردِعمل ان پر یہ ہوا کہ وہ دنیا کو ایک لعنت سمجھنے لگے، زندگی اور تمدن کو نفرت وکراہت کی نظروں سے دیکھنے لگے اور روز بروز ترکِ دنیا اور لاطائل ریاضات ومجاہدات کی طرف مائل ہوتے گئے، لیکن یہ ساری خرابیاں فکری زوال کی پیداوار تھیں جو اس زمانے میں انسانیت پر طاری تھا۔ اس فکری انحطاط میں فلاطونی فلسفہ اور بعض مشرقی مذاہب، مثلاً ہندومت اور بدھ مت، کے نظریات کا بڑا حصہ تھا۔ ان اثرات نے مل جل کر نو فلاطونی نظامِ فکر کو جنم دیا جو اس دور میں انسانی ذہن پر اتنا حاوی ہو گیا کہ مذہبِ عیسوی کی پوری تعلیمات اس کے رنگ میں رنگ گئیں۔ یہ تمدن کش راہبانہ فلسفہ دنیا اور انسان کی حقیقت کا منکر تھا اور مراقبہ اور کشف کو ادراکِ حقیقت کا واحد ذریعہ قرار دیتا تھا، وجدان کو حواس پر اور کشف والہام کو عقل پر ترجیح دیتا تھا۔ اس نے خدا کے ساتھ اتصال اور فنا فی اللہ کا ایک ایسا مہمل نظریہ پیش کیا جس نے بڑے بڑے علما، عقلا اور اعلیٰ صلاحیت کے آدمیوں کو زندگی کی کش مکش

اور تمدن کی خدمت سے ہٹا کر تزکیۂ نفس میں لگا دیا۔ اس فلسفے نے نہ صرف مسیحیت کو مسخ کیا بلکہ زمانۂ مابعد میں تہذیب و تمدن کو بھی زندگی کی حرارت اور تعمیر کے ولولے سے خالی کر دیا۔ اس کی ابتدا کیوں کر ہوئی، اس کی توضیح کے لیے ہم "فلسفہ ابنِ رشد" کے حسبِ ذیل اقتباسات پیش کرتے ہیں (ملاحظہ ہو: "فلسفۂ ابنِ رشد" مصنفہ محمد یونس صاحب فرنگی محلی صفحات ۲۷۴ اور ۲۷۸): "بطلیموسی خاندان کے فرماں روا مرکزِ علم ایتھنز سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے۔ روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت حاصل نہ تھی۔ اسکندریہ میں مختلف عقاید کے لوگ آباد کیے گئے تھے۔ اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفے کی شناسائی ہوئی۔ قیصر کالی گولہ کے عہد میں فیلو نامی ایک یہودی اسکندریہ میں درس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفے میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے۔ اس کے فلسفہ کا ماحصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جزو ہے اور مقدس لفظ "کن" سے اس کی پیدائش ہوئی۔ یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے۔ فیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک ... وغیرہ ہم ہوئے جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے مگر مشرقی خیالات کا ان پر اثر غالب تھا۔ سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیکاس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کے خیالات تمام تر عیسائیت سے اثر پذیر تھے۔ اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں، حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی مسند پر پلاٹینس بیٹھا جو ۲۰۴ء میں پیدا ہوا تھا۔ اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے۔ یہ سلسلہ فلاطونی فرقہ کے پیرووں کا تھا اور فلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا۔"

"یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقۂ فلاطونیہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی۔ اس فرقہ کی بانی ایک مرتد عیسائی امونیس سیکاس نامی تھا۔ یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تزکیۂ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں

تک مستغنی ہو جائے کہ عالم و معلوم متحد ہو جائیں۔ اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین قوتیں — جوہرِ مطلق، عقلِ فعال اور قوتِ مطلق — کارفرما ہیں۔ انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا تزکیہ کرے کہ عقلِ فعال سے اس کا اتصال ہو جائے۔ امونیس سیکاس کے بعد اس کا شاگرد پلاٹینس جو ۲۰۳ء میں پیدا ہوا اپنے استاد کی مسند پر بیٹھا۔ یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزلت میں زندگی بسر کرتا۔ اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ رویت باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسمِ خداوندی سے مماس ہوا۔ اس کے نزدیک دنیا محض خواب وخیال ہے۔ خدا سے اتصالِ کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے۔ اتصال اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تصوّر میں اپنے تئیں فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بے خود ہو جاتا ہے اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکل کے رتبے پر پہنچ جاتا ہے۔ اس بے خودی اور فنا فی اللّٰہی کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے جس میں وہ اپنے تئیں فنا کر رہا ہے، یعنی فنا کے رتبے سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو صعود ہو جاتا ہے۔ یہی اس کی حیاتِ جاودانی اور حقیقی سعادت ہے۔"

فلاطونیہ جدیدہ کے یہ تمام رہبانی اور تمدن کش خیالات درحقیقت افلاطون کے نظریہ اعیان سے ماخوذ تھے۔ افلاطون نے تجربے اور احساسات کی دنیا کو غیر حقیقی قرار دیا تھا۔ اس کی نظر میں حقیقی عالم فوق الحسی ہے جس میں نہ احساس کا گزر ہے نہ تجربے کا۔ یہی دنیا ہے جس کو وہ عالمِ اعیان یا کلی تصوّرات کی دنیا کہتا ہے۔ ہماری روزمرہ کی حسی اور تجربی زندگی میں جو اشیا نظر آتی ہیں ان کی نسبت نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہیں ہیں بلکہ وہ وجود اور عدم کی درمیانی حالت میں ہیں، مثلاً کسی حسین شے کو لیجیے جس کا ہم اپنے احساسات کے ذریعے تجربہ کرتے ہیں۔ اس میں حسنِ کامل نہیں پایا جائے گا بلکہ کوئی نہ کوئی پہلو اس میں بدصورتی اور قباحت کا بھی موجود ہوگا۔ اسی طرح کسی نیکی کو لیجیے جو ہمارے تجربے میں آتی ہے۔ اس کے ساتھ برائی کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور لگا ہوا ہوگا۔ ایسی چیزیں علمی موضوع نہیں بن سکتیں، لیکن مجرد حسن اور مجرد نیکی ایسے ابدی حقائق ہیں جن میں ان کی ضد کا کوئی شائبہ نہیں پایا جاتا۔ ان کا کمال ہر نقص

نسے مبرا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ کلی تصورات یا اعیان تجربے کے عالم سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس لیے معلوم ہوا کہ ایک اور فوق التجربہ عالم ہے جس کو افلاطون عالمِ اعیان کہتا ہے۔ یہی عالمِ حقیقی اور علم کا اصلی موضوع ہے۔ افلاطون اپنے اس نظریے کا اطلاق صرف اخلاقی تصورات جیسے حسن، نیکی وغیرہ پر ہی نہیں کرتا بلکہ مادی اشیا پر بھی، مثلاً کسی مادی شے کو لیجیے جیسے بلی، کتا، آدمی، میز۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم جس بلی کو دیکھتے اور چھوتے ہیں وہ ایک مخصوص اور منفرد ہستی ہے۔ لیکن جب ہم بلی کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے کوئی مخصوص بلی مراد نہیں ہوتی۔ یہ ایک عمومی تصور ہے جس کا ہمیں کبھی کوئی حقیقی تجربہ نہیں ہوتا کیوں کہ ہم جو بلی بھی پائیں گے وہ ایک مخصوص بلی ہوگی، نہ کہ بلی کا عمومی اور مجرد تصور۔ پس معلوم ہوا کہ یہ مخصوص اور منفرد ہستیاں مثلاً بلی، کتا، آدمی اور میز وغیرہ اس عمومی اور مجرد تصور بلی، کتے، آدمی اور میز کی مخصوص امثلہ ہیں۔ پھر چوں کہ ہم اس مجرد اور کلی تصور کا کوئی مشاہدہ اور تجربہ نہیں کر سکتے، اس لیے معلوم ہوا کہ اس کا تعلق عالمِ مادی اور حسی سے نہیں بلکہ عالمِ اعیان یا کلی تصورات کے عالم سے ہے جو فوق التجربہ ہے اور یہی عالم اصلی اور حقیقی ہے۔ باقی رہا مادی اور حسی عالم، تو وہ اس عالم کا پرتو ہے۔ جس طرح کوئی بلی، کتا، آدمی وغیرہ جو ہمارے ادراک میں آتا ہے، اس عینی بلی اور آدمی کی ایک مثال ہے جو عالمِ اعیان میں موجود ہے، لہٰذا تجربہ اور احساسات کے مقابلے میں عقل، جزئیات کے مقابلے میں کلیات اور عالمِ مادی کے مقابلے میں عالمِ اعیان زیادہ حقیقی اور پائیدار ہے۔ مادی عالم تو آنی و فانی ہے لیکن ابدی حقائق کا عالم لازوال ہے۔

بظاہر یہ فلسفہ بڑا معصوم اور ٹھوس معلوم ہوتا ہے لیکن اس کے عملی نتائج زمانہ ما قبل اسلام میں بڑے خطرناک ثابت ہوئے۔ پہلے تو اس نے ایک ثنویت پیدا کر کے حقیقت کو دو جداگانہ اور مستقل خانوں میں تقسیم کر دیا جن میں سے ہر ایک قائم بالذات اور دوسرے سے غیر متعلق ہے، پھر اس نے علم کے لیے حسی تجربے کو غیر ضروری ٹھہرایا جس کے نتیجے میں علم وجدانی کا تصور پیدا ہوا۔ اس علم کے لیے کسی دلیل و برہان اور تجربے کی ضرورت نہ تھی۔ اس سے نہ صرف دنیا داروں اور دین داروں کی وہ تفریق عمل میں آئی ہو جو بالآخر رہبانیت اور ترکِ دنیا کی طرف لے گئی، بلکہ اس نے علمِ ظاہر اور علمِ باطن کی تفریق پیدا کی۔ شریعت اور طریقت

کے جو جھگڑے زمانۂ مابعد میں مسلمانوں میں پیدا ہوئے وہ اسی فلسفے کی پیداوار تھے، کیوں کہ طریقت کے پیرو ایک ایسے باطنی علم و وجدان اور کشف والہام کے مدعی تھے جس کو عقل و دلیل سے ثابت کرنا ضروری نہ تھا۔ ہر شخص یہ دعویٰ کر سکتا تھا کہ فلاں فلاں حقیقت اس نے اپنے باطنی علم اور وجدان کے ذریعے معلوم کی ہے۔ اس طرح تمام ذاتی توہمات اور شخصی آرا کو مذہب اور عقل کا درجہ حاصل ہو جاتا۔ فلاطونی فلسفے نے نہ صرف دنیا داروں اور دین داروں کی تقسیم کا آغاز کیا بلکہ خود دین داروں کے دو حصے کر دیے۔ ایک حصہ علمِ ظاہر کا پیرو تھا اور ایک علمِ باطن کا۔ چنانچہ مانی کے مذہبی نظام میں بھی ایک طبقہ خواص کا تھا اور دوسرا سامعین کا تھا۔ خواص کو گوشت سے پرہیز کرنا پڑتا تھا اور ازدواج سے توبہ کرنی پڑتی تھی۔ اور تمام احساسات و خواہشات کو بالکل کچل دینے کا حکم تھا۔ سامعین پر اس کے مقابلے میں بہت کم پابندیاں تھیں۔ یہ فرقہ وارانہ درجہ بندیاں بہت سے مشرقی مذاہب میں داخل ہو گئیں اور زمانۂ مابعد اسلام کے مذہبی نظام پر بھی ان کا اثر پڑا، حالاں کہ اسلام کے احکام میں اس کی کوئی گنجائش نہ تھی۔

علمی حیثیت سے یہ فلسفہ اس لیے تباہ کن ثابت ہوا کہ اس نے تجربے کی ناقدری کر کے انسان کو مجرد تصورات کا خوگر بنا دیا۔ اسی طرح انسانی جزئیات کے تجربے سے کلیات تک پہنچنے کے بجائے اس کوشش میں مصروف ہو گیا کہ ایک جست میں کلی حقیقت معلوم کر لے۔ تجربہ اور آزمائش کی صبر آزما منزلوں سے گزر کر حقیقتِ مجردہ اور کلی تصورات تک پہنچنے کے بجائے وہ من مانے حقائق اور عینی صورتوں کے پیچھے پڑ گیا جن کی صحت و صداقت اس کے نزدیک اتنی بدیہی تھی کہ انھیں زندگی کی تجربہ گاہ میں آزمانا اس کو بلا ضرورت معلوم ہوتا تھا، حالاں کہ کوئی مجرد حقیقت اس وقت تک صداقت کا رتبہ نہیں حاصل کر سکتی جب تک وہ زندگی کے عملی تجربات میں انسان کے لیے مفید مطلب نہ ہو۔ جس چیز کو انسان کی مادی، معاشرتی اور اخلاقی زندگی کے معیارات پر نہ جانچا جا سکے اس کی صداقت یا عدمِ صداقت کا حال کس طرح معلوم ہو سکتا ہے اور وہ عملی زندگی میں انسان کی کس طرح رہنمائی کر سکتی ہے؟ افلاطون کے نظریۂ اعیان کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقت اور صداقت کا رشتہ زندگی سے ٹوٹ گیا، کیوں کہ زندگی تو جزئیات اور

احساسات و تجربات کا نام ہے، اور افلاطون کے نزدیک حقیقت و صداقت اور علم کا ان امور سے کوئی تعلق نہیں۔ صداقت و حقیقت اور علم کی دنیا اس دنیا سے مافوق اور بالکل الگ تھلگ ہے۔ اخلاقی زندگی کے لیے فلاطونی نظریات اس لیے تباہ کن ہوئے کہ اخلاقیات کا تمام تر تعلق ہماری مادی، حسی اور معاشرتی زندگی سے ہے۔ جس اخلاق سے انسان کے معاشرتی تعلقات میں کوئی اصلاح پیدا نہ ہو، جس سے اس کے معاشی نظام کی اونچ نیچ اور ناانصافیاں دور نہ ہوں، جس سے بین الاقوامی تعلقات اور طبقاتی روابط میں کوئی ہمواری اور عدل نہ پیدا ہو، آخر اس اخلاق کا مقام کیا ہو سکتا ہے؟ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ تمام اخلاقی تصورات مثلاً حسن، نیکی، عدل وغیرہ کا اس عالم سے کوئی علاقہ نہیں۔ ان کی دنیا تو بالکل الگ تھلگ ہے، حالاں کہ جو حسن انسانی روابط و تعلقات میں ظہور پذیر نہ ہو، جو نیکی پریشان حال اور مصیبت زدہ انسانوں کی چارہ سازی کرنے سے قاصر ہو اور جس عدل کا مظاہرہ طبقاتی اور بین الاقوامی تعلقات میں نہ ہو سکے، اس حسن، نیکی اور عدل کی حقیقت بہت مشتبہ ہے۔ اخلاقی زندگی کا انسانی تجربات اور جذبات و احساسات سے بہت گہرا تعلق ہے۔ ایک بے جذبہ ہستی پر ہم اخلاقی اقدار کا اطلاق نہیں کر سکتے۔ ایک بے حس وجود کی روحانیت کیا معنی رکھتی ہے؟

اس طرح جس چیز کو عقل و وجدان اور کشف و الہام سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ بھی تجربات و احساسات اور جزئی تصورات کی جڑوں میں پیوست ہے۔ عقل جزئیات تجربے سے بالاتر کوئی مستقل بالذات قوت نہیں۔ وہ انہی جزئی تجربات کے صحیح تجربے اور ترکیب کا نام ہے۔ کشف و الہام اور وجدان بھی انسان کے حسی تجربات کی سرزمین سے پھوٹتے ہیں۔ جو انسان دنیا ترک کر کے غاروں اور جنگلوں میں زندگی گزارتا پھرے، جو ترکِ علائق کے چکر میں پھنسا ہوا ہو۔ جس نے انسانوں کے باہمی ظلم و ستم اور معاشرے کی ناانصافیوں کا کوئی تجربہ نہ کیا ہو، اس کا کشف و الہام صرف اس کے جسمانی عوارض کی پیداوار ہو سکتا ہے۔ پھر وہ کون سی وحی، کون سا الہام اور کون سا کشف ہے جو صرف اس دعویٰ پر مشتمل ہو کہ یہ میرا ذاتی تجربہ اور ذاتی کشف و الہام ہے، میں اس کے لیے کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتا، ہر شخص کو بلا دلیل

میرے دعووں کو ماننا پڑے گا؟ قرآن بھی وحی و الہام ہے مگر وہ دلائل پیش کرتا ہے اور نہ صرف پیش کرتا ہے بلکہ طلب کرتا ہے:

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ

کہو کہ اپنی دلیل لاؤ۔

مگر یہ دلائل و براہین ایک ایسی دنیا سے ہی متعلق ہو سکتے ہیں جو تمام انسانوں کے تجربے میں مشترک ہو، جس کو سب افراد بلا استثنا محسوس کر سکیں۔ اگر یہ مشترک حسیّ اور تجربی عالم سے متعلق نہ ہو تو ایک آدمی کی دلیل کو دوسرا آدمی کیا سمجھ سکے گا؟ لیکن افلاطون کہتا ہے کہ وجدانی علم اور کلی تصورات و اعیان کا علم ایک ایسے عالم سے متعلق ہے جو مافوق الحس اور اور مافوق التجربہ ہے۔ غرضیکہ اسلام سے پہلے زمانے میں عیسویت کی جتنی اخلاقی، علمی اور مذہبی خرابیاں تھیں جن کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں بالواسطہ اور بلا واسطہ ان سب کا ماخذ اور مبنیٰ فلاطونی فلسفہ اور نو فلاطونی تصوف ہیں۔

(۸)

اسلامی تحریک اور اس کا پیدا کردہ ذہن

اسلامی فکر فلاطونی فلسفہ اور نوفلاطونیت کی کامل تردید تھی۔ سب سے پہلے اسلام نے ثنویت کا ابطال کر کے زندگی، عمل اور فکر کی وحدت کا اثبات کیا۔ اس نے علمِ ظاہر اور علمِ باطن میں کوئی تفریق نہیں کی اور نہ کسی فوق الحس عالم کا تخیل پیش کیا۔ وہ احساسات و مدرکات کو عقل کے منافی نہیں قرار دیتا ہے اور نہ عقل کو وجدان کی ضد ٹھہراتا ہے۔ قرآن میں یہ کہیں نہیں کہا گیا کہ کشف و الہام کے ذریعے حقائق اشیا کی جستجو کرو۔ البتہ تفکر اور تدبر کی بار بار ہدایت کی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ کشفی اور الہامی علم لازماً معتبر نہیں ہوتا۔ دراصل جس چیز کو وجدان اور الہام وغیرہ کہا جاتا ہے وہ انسانی عقل کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ اس لیے جس طرح عقل بغیر دلائل و براہین کے محض دعووں پر اکتفا نہیں کر سکتی، اسی طرح الہامی اور وجدانی انکشافات بھی دلیل اور منطق سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔ جس عالم کو فوق الحس کہا جاتا ہے وہ لطیف تر احساسات و تجربات کا عالم ہے اور یہ بھی فردِ واحد سے متعلق نہیں بلکہ عقولِ لطیفہ کا ایک مشترک عالم ہے۔ پھر یونانی ثنویت کے مزید ابطال میں اسلام نے روح اور مادے کے تضاد کا بھی انکار کیا۔ اس کے نزدیک روحانی زندگی مادی زندگی کی ایک بہتر اور زیادہ ترقی یافتہ صورت ہے۔ جس معاشرے میں انسانی تعلقات زیادہ ہم آہنگ ہوں، سیاسی، معاشی اور مذہبی طبقاتیت کی شدت نہ ہو اور احترامِ انسانی کا جذبہ لوگوں میں عملاً کار فرما ہو، وہی معاشرہ روحانی حیثیت سے زیادہ ترقی یافتہ ہوگا۔

اسلام نے زندگی کو لعنت نہیں، ایک خیرِ عظیم قرار دیا :

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده من الطيبٰت (اعراف : ۳۲/۷)

کہہ دو کہ کس نے اللہ کی پیدا کی ہوئی زینتوں کو حرام کیا ہے جو اس نے اپنے بندوں کے لیے عمدہ چیزوں میں سے نکالی ہیں ؟

اس طرح اس نے نوفلاطونی فنا فی اللہیت کا سارا نظریہ مسترد کر دیا کیوں کہ اس نظریے کی رو سے سعادتِ انسانی کا دارومدار اس پر ہے کہ دنیا ترک کر دے، علائق سے گریز کرے اور زندگی کی نعمتوں سے کنارہ کش رہے ۔ یہ اصل میں بدھ مت کے عقیدۂ نروان کی ایک صوفیانہ شکل تھی جس کو نوفلاطونیت نے پیش کیا تھا ۔ بدھ مت کے نزدیک چوں کہ زندگی ایک لعنت تھی اس لیے اس سے بچنے اور حقیقت سے ہم کنار ہونے کا ذریعہ اس کے نزدیک صرف یہ تھا کہ انسان ریاضات و مجاہدات کے ذریعے نفس کشی کرے اور عملی زندگی میں حصہ لینے یا دنیا میں شرکت کرنے کے بجائے فکر و مراقبہ اور کشفِ باطنی کی کوششوں میں الجھا رہے ۔ اس نظریے کو نوفلاطونیت نے فنا فی اللہیت کا رنگ دے کر انسان کو عقل و فکر اور تجربی ذہنیت کی طرف سے ہٹا کر وجدان اور کشف کی طرف متوجہ کر دیا جس کا مقصد یہ تھا کہ آدمی ذاتی طور پر روحانی سکون حاصل کرتا رہے خواہ گرد و پیش کی دنیا میں انسانیت پامال ہو رہی ہو، روحانی اقدار کو کچلا جا رہا ہو اور مساواتِ انسانی کی علانیہ تکذیب کی جا رہی ہو ۔ بعد میں یہی فلسفہ اسلامی لباس پہن کر تصوف کی شکل میں نمودار ہوا، لیکن اسلام نے ان تمام صوفیانہ اور رہبانہ میلانات کی سختی سے مذمت کی ۔ اس نے زندگی، ولولۂ حیات اور جہد للقوۃ کا خیر مقدم کیا اور بتایا کہ انسانی سعادت کا راز یہ نہیں کہ آدمی ظاہر سے منہ موڑے اور باطن میں ڈوب جائے ، بلکہ اس کو باطن میں غوطہ لگا کر ظاہر کی اصلاح پر متوجہ ہونا چاہیے ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ساری جوانی عبادت میں گزار کر آخری عمر میں معاشرے اور قوم کی اصلاح کی ۔ یہ ہندو مت کے فلسفۂ حیات سے کتنا مختلف طرزِ عمل تھا جس کی تعلیم یہ ہے کہ آخری عمر میں انسان کو دنیا چھوڑ کر پہاڑوں اور جنگلوں میں ریاضات و مجاہدات کرنے چاہییں ۔ مہاتما بدھ گیا میں ایک درخت کے نیچے پلتھی مار کر بیٹھ گئے کہ اس وقت تک جنبش نہیں کروں گا جب تک نورِ حقیقت مجھ پر منکشف نہ ہو جائے ۔ لیکن حضور سرورِ دوعالم نے ایک جگہ جمے رہنے کے بجائے ہجرت کا راستہ اختیار کیا اور باطل کے خلاف صف آرا ہو کر حقائق کی دنیا بدل دی ۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسلام سکون پر حرکت اور

تغیر کو ترجیح دیتا ہے اور اس کی نظر میں کوئی حقیقت بنی بنائی موجود نہیں جس سے انسان ہم کنار ہونے کی کوشش کرے یا جس کی تجلیات کے مشاہدے کے لیے وہ مراقبہ اور مجاہدہ میں لگا رہے، بلکہ انسان اپنے عمل اور جدوجہد سے خود ہی حقیقت کی تعمیر و تشکیل کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ بصیرت سے گرد و پیش کی دنیا اور اپنے ماحول کا تجزیہ کرے اور تجرباتِ تاریخ کی طرف سے اندھا بہرا نہ ہو بلکہ جزئیات سے کلیات کی طرف بڑھ کر معاشرے کی ترقی اور زوال کے عمومی قوانین تک پہنچ سکے۔

دوسرے الفاظ میں اسلام سکونِ روحانی کا مذہب نہیں بلکہ حرکتِ جاودانی اور عملِ پیہم کا پیغام ہے۔ ہجرت اور جہاد اسلام کے دونوں اصل الاصول معرفتِ الٰہی کے صوفیانہ نظریے سے ٹکراتے ہیں کیوں کہ خدا کی معرفت پرستش، عبادت، مراقبہ اور ذکر و فکر سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ انسانوں کی خدمت سے، ملک و قوم کی اصلاح سے اور انسانیت کو بلند تر اور ارفع سطح پر لے جانے کی کوشش سے۔ اسلام کے نزدیک اصل نیکی خدمتِ خلق ہے اور اس کی اعلیٰ ترین شکل یہ ہے کہ آدمی اپنے معاشرے کی اصلاح و تعمیر کرے، اسے ادباریت کے بھنور سے نکال کر عالیہ کی طرف لائے، محروم الحقوق طبقات کو ان کے جائز حقوق دلوائے۔ مذہبی پیشوائیت، معاشی اجارہ داری اور سیاسی استبداد کو مٹا کر انسان کو انسان کی غلامی سے آزاد کرے ــــ اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک معاشرے میں طبقاتی امتیازات اور معاشی اونچ نیچ باقی ہو یا سیاسی اور مذہبی قوت ایک محدود طبقے کے ہاتھوں میں مرکوز ہو۔ اس لیے اسلام نے جہاد کو افضل العبادات قرار دیا: وجاهدوا في الله حق جهاده (الحج : ۱۰/۷۹)۔ لیکن یہ جہاد اس کا نام نہیں کہ ہم تلوار لے کر غیر مسلموں پر چڑھ دوڑیں خواہ غیر مسلم اقوام اخلاق اور انصاف میں ہم سے آگے ہوں اور خود اپنی اور اپنے گھر کی خرابیوں کو نظر انداز کر دیں۔ جہاد نفسِ انفرادی سے شروع ہوتا ہے۔ پھر معاشرہ اور قومی اصلاح کے دائرے میں داخل ہوتا ہے۔ جب تک ہمارا اپنا گھر پاک و صاف نہ ہو، جب تک ہمارے معاشرے میں معاشی عدل، سیاسی مساوات، اور مذہبی رواداری کی کمی ہو، اس وقت تک ہمیں یہ حق کس طرح پہنچ سکتا ہے کہ ہم غیروں کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھیں؟ آج مسلمانوں کو سب سے پہلے اپنے خلاف جہاد کرنا ہوگا قبل اس کے کہ وہ دوسروں کے خلاف جہاد کا تصور کریں۔

مختصر یہ کہ اسلام فکر اور ذکر کی بجائے عمل کا پیغام لایا۔ معرفتِ الٰہی کے صوفیانہ طریق کے بجائے اس نے مجاہدانہ اور سپاہیانہ زندگی کی تلقین کی اور وجدان والہام کی بے حقیقت کوششوں کی جگہ اس نے عقلی، حسی اور تجربی طریق کار کا علم بلند کیا۔ وہ جزئیات، تجربات یا احساسات کو باطل نہیں ٹھہراتا اور مادی و حسی تجربات کو عقلی بصیرت کے لیے ضروری قرار دیتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

ان السمع والبصر والفواد کل اولئك عنه کان مسئولاً (بنی اسرائیل: ۴/۷)

یعنی تمہاری آنکھ، کان اور دل سب کے بارے میں تم سے پرستش کی جائے گی۔

اس طرح اس نے یہ بھی بتا دیا کہ ہر چیز کو، یہاں تک کہ خدا کے کلام کو بھی، عقل کے میزان میں تولا جا سکتا ہے اور انسان کسی چیز پر بے سمجھے بوجھے ایمان لانے پر مجبور نہیں۔

والذین اذا ذکروا بآیات ربھم لم یخروا علیھا صما وعمیانا (الفرقان: ۲۵/۷۳)

یعنی مسلمان وہ ہیں کہ جب ان کے سامنے آیاتِ الٰہی پیش کی جائیں تو وہ ان پر اندھے بہرے ہو کر نہیں گرتے۔

یہ ایک ایسی عقلی آزادی کا اعلان تھا جس سے دنیا اب تک ناآشنا تھی۔ ایک ایسے زمانے میں جب کہ نوفلاطونی تصوف کے تحت انسان کے مہمل سے مہمل وجدانات اور بے اصل مکاشفات کو عقل و دانائی قرار دیا گیا تھا، اسلام نے فکر و تدبر اور دیانت دارانہ تنقید کو اپنے مذہبی اصولوں میں شامل کیا۔ اسلام حسی اور تجربی طریق کار کا اس لیے بھی حامی تھا کہ اس کے بغیر اخلاقی زندگی کی تکمیل ممکن نہیں۔ روحانیت اور اخلاق کا سارا مواد بالکل اسی طرح احساسات و تجربات کی زندگی پر مشتمل ہے جس طرح علم و عقل کا مواد۔ نوفلاطونی تصوف کے مطابق روحانیت کا کمال یہ ہے کہ انسان احساسات و تجربات سے محرومی اختیار کر کے خالص فکری زندگی اور ریاضات و عبادات پر قناعت کرے۔ اس کے برعکس اسلام کے نزدیک اخلاق کی تکمیل بغیر اس کے ممکن نہیں کہ انسان معاشرت اور تمدن کے مشاغل میں پوری طرح مصروف ہو کر جزئیات تجربہ سے مستفید ہو۔ پھر چوں کہ معاشرے کی زندگی افراد کے احساسات سے گہرا تعلق رکھتی ہے اس

لیے حتیٰ زندگی اسلامی تصورِ روحانیت کا ایک جزوِ لازم ہے۔ اسلام راہب پیدا کرنا نہیں چاہتا جنھیں انسانوں کے احساسات وضروریات کا کوئی پاس و لحاظ نہ ہو۔ وہ ایسے باعمل افراد پیدا کرنا چاہتا ہے جو معاشرے میں رہ کر اس کی خرابیوں اور اچھائیوں کا تجربہ کریں اور پھر اپنے دستِ بازو کی قوت اور اعلیٰ تنظیمی اور اجتماعی قابلیت سے تمدن کو برائیوں سے پاک کریں اور اسے اقدارِ عالیہ سے روشناس کریں۔ اس طرح اسلامی تحریک فلاطونی فکر اور عیسائی تصوف کے خلاف ایک زبردست ردِ عمل تھا۔

اس کا ایک ثبوت ہمیں اسلام کی اجتماعیت سے بھی ملتا ہے۔ اسلام سے پہلے فلاطونی فکر، نوفلاطونی فلسفہ اور عیسائی تصوف نے مل جل کر انسان پر مذہب، روحانیت اور اخلاق کا انفرادی تصور مسلط کر دیا تھا۔ یعنی یہ کہ ہر انسان اپنی نجات و سعادت خود غرضانہ طور پر اور دوسرے انسانوں کی فلاح و صلاح سے بے تعلق ہو کر محض رسمی اور ظاہری عبادات، راہبانہ ترکِ زندگی اور صوفیانہ خانقاہیت کے طریقے سے حاصل کر سکتا ہے۔ اسلام نے بتایا کہ انسانی فلاح و سعادت معاشرے اور اجتماع کی نوعیت پر منحصر ہے۔ اگر معاشرہ بحیثیتِ مجموعی اور جماعت من حیث الکل غلط اصولوں اور غیر منصفانہ بنیادوں پر قائم ہو تو کوئی فرد محض اپنی ذاتی کوشش سے فلاح یافتہ نہیں بن سکتا۔ ایک فرد کی فلاح تمام افرادِ انسانی کی فلاح کے ساتھ وابستہ ہے اور اشخاص کی سعادت کا دارومدار معاشرے کی خوبیِ تنظیم پر ہے، اور دوسرے الفاظ میں ہماری ذاتی نجات کا انحصار اس پر ہے کہ تمام افرادِ معاشرہ کو نجات و سعادت کے وسائل حاصل ہوں۔ خود غرضانہ طور پر تن تنہا اور دوسروں کی روحانی سعادت اور مادی فلاح کا خیال کیے بغیر فرد نہ نجات حاصل کر سکتا ہے اور نہ سعادتِ روحانی یا فلاحِ انسانی۔ اسلام نجات کو ایک منفی تصور قرار دیتا ہے۔ محض برائی سے پرہیز کرنا کوئی بلند نصب العین نہیں۔ انسان کو ایجاباً حصولِ خیر کی کوشش کرنی چاہیے۔ انسان فلاح کا مذہب ہے، نجات کا نہیں۔ وہ زندگی کے بارے میں ایک ایجابی نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کا مطمحِ نظر فلاحِ انسانی ہونا چاہیے نہ کہ محض ذاتی بچاؤ اور خود کی روحانی حفاظت۔ وہ روحانی تحفظ کو بزدلی کی علامت قرار دیتا ہے کیوں کہ محض تحفظ یا بچاؤ، خواہ روحانی ہو یا مادی، کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس سے بلند تر نصب العین

توسیعِ ذات اور تکمیلِ صفات ہے جو صرف مجاہدانہ ذہنیت اور توسیعی قابلیت سے حاصل ہوتا ہے، لیکن یہاں پھر یہ نصب العین انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔ فردِ تنہا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ اس کی ساری اہمیت اور معنویت کا سرچشمہ ملت ہے۔ ملت ہی کی استواری، مضبوطی، تعمیر و تزئین اور اصلاح و درستگی کے ساتھ اس کی ذاتی ترقی وابستہ ہے، خواہ یہ ترقی مادی ہو یا روحانی۔ اسلام نے تخلقوا باخلاق اللہ (اللہ کے صفات میں رنگ جاؤ) کی جو تعلیم دی ہے اس کا تعلق فرد سے نہیں، جماعت سے ہے۔ وہ صرف اچھے پاک باز افراد پیدا کرنا نہیں چاہتا بلکہ ایک ستھرا اور پاکیزہ معاشرہ بھی، اور واقعہ یہ ہے کہ اچھے افراد صرف اچھے معاشرے میں ہی پیدا ہو سکتے ہیں۔ خدا کی رحمانیت، اس کی ربوبیت، اس کی رزاقی اور اس کی ہدایت و رہ نمائی —— غرضیکہ تمام اسمائے حسنہ معاشرے کی بناوٹ اور تمدن کی ہیئتِ ترکیبی میں منعکس ہونے چاہئیں۔ تب ہی افراد بھی ان صفات کی جلوہ گاہ بن سکتے ہیں۔ اس خیال میں کوئی صداقت نہیں کہ افراد اچھے ہو جائیں تو معاشرہ خود بہ خود درست ہو جائے گا۔ بے شک اچھے افراد ہی اچھا معاشرہ پیدا کرتے ہیں، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اپنی ذاتی سیرت کے حسن و جمال پر اکتفا نہ کریں بلکہ پوری اجتماعی اور تمدنی زندگی کو اپنے نمونے پر ڈھالنے کی کوشش کریں، ورنہ چند منتشر، غیر منظم افراد کو نیکیوں اور حسنِ سیرت سے عام انسانوں کی زندگی میں کوئی تبدیلی نہیں پیدا ہو سکتی۔ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انفرادی تبلیغ پر قناعت فرماتے، ایک منظم جماعت نہ پیدا کرتے اور پھر یہ جماعت اپنی متحد قوت اور جدوجہد سے سوسائٹی کو منقلب نہ کر دیتی، تو اسلام بھی عیسائیت کی طرح ایک انفرادی عقیدہ اور ذاتی نجات کا تصور بن جاتا اور وہ کوئی معاشرہ اور ملت نہ پیدا کرتا —— لیکن اسلام کوئی پرائیویٹ مذہب نہیں، وہ ایک اجتماعی دین ہے، ایک محسوس تہذیب و ثقافت اور ایک مکمل معاشرہ ہے۔ اگر یہ صوفیوں کے مذہب کی طرح ایک شخصی عقیدے کا نام ہوتا یا محض تزکیۂ نفس کی کوششوں سے عبارت ہوتا تو قرآن میں نہ زکوٰۃ کے احکام پائے جاتے، نہ دولت کے خرچ اور تقسیم کے بارے میں کوئی ہدایت ملتی، نہ ہی وارثوں، اقربا اور پڑوسیوں کے حقوق کا کوئی ذکر ہوتا، نہ جہادِ نفس، جہادِ مال اور قتال فی سبیل اللہ کا اس میں کوئی حکم ہوتا، نہ جنگ و

صلح، دوستی و دشمنی اور بین الاقوامی معاہدات کے بارے میں قرآن اپنے موقف کی وضاحت کرتا، کیوں کہ ان سب امور کا تعلق ایک معاشرے اور منظم جماعت سے ہے جو تمدن کی گاڑی کو چلانا اور تہذیب کے اقدار کو بدلنا چاہتی ہو۔

پھر اسلام ہی وہ مذہب تھا جس نے سب سے پہلے یہ سائنٹیفک تصور پیش کیا کہ کائناتِ عالم چند مقررہ قوانین و ضوابط کے مطابق چل رہی ہے اور کسی بے اصول اور بے آئین ہستی کی تخلیق نہیں جو بلا کسی منظم ارادے، مقصد اور بغیر کسی ضابطہ مشیت کے اسے حرکت دے رہا ہو۔ دوسرے الفاظ میں جدید سائنسی اور علمی زاویۂ نگاہ، جس کی رو سے حیات و کائنات کی تمام تبدیلیاں، تاریخ کے تمام انقلابات اور معاشرت و تمدن کے سارے متغیر مظاہر اسباب و علل کے ایک سلسلے کے تحت اور ایک خاص قانون اور ضابطے کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسلامی تعلیمات کی لازمی اور منطقی پیداوار ہے۔ اسلام سے پہلے خدا کا تصور تو موجود تھا مگر خدا کے قوانین کا تصور ناپید تھا۔ چنانچہ پہلے تو قرآن نے خدا اور اس کی کائنات کے با مقصد ہونے کا اعلان کیا:

وما خلقنا السمآء والارض وما بینھما لٰعبین ٥ لو اردنا ان نتخذ لھواً لا تخذ ناہ من لدنا ان کنا فاعلین ٥ بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغہ فاذا ھو زاھق (انبیاء۲۱/۱۶-۱۷-۱۸)

اور ہم نے آسمان و زمین اور اس کے درمیان جو کچھ ہے اس کو ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا اگر ہم محض لہو و لعب کے لیے اسے بناتے تو ہمارے پاس اس کے اور طریقے بھی تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ حق کو باطل پر پھینک مارتے ہیں اور باطل اسی دم ملیامیٹ ہو جاتا ہے۔

اس آیت میں یہ صاف بتا دیا گیا ہے کہ واقعاتِ کائنات یونہی بے مقصد اور بے ربط نہیں بلکہ ان کے اندر ایک خاص قانون کے مطابق حق کی فتح اور باطل کی شکست کا ظہور ہوتا ہے۔ اگر اس آیت پر گہری نظر سے غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ خداوند تعالیٰ کائناتِ عالم کے حالات و واقعات کی توجیہ بتا رہا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان واقعات و تغیرات میں حق کا مسلسل ظہور ہوتا رہتا ہے یعنی جب پرانی سچائیاں مسخ ہو جاتی ہیں اور ان میں باطل کی آمیزش ہو جاتی ہے تو

خداوند تعالیٰ نئی سچائیوں کو سامنے لاتا ہے جن کے مقابلے میں باطل دب جاتا ہے۔ اسی طرح واقعاتِ عالم ایک خاص قانون کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ امر بھی قابلِ غور ہے کہ اس آیت سے پہلے کی آیات میں ان تاریخی حوادث کا ذکر کیا گیا ہے جن سے ظالم اور بدکار قوموں کی ہلاکت عمل میں آئی۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وکم قصمنا من قریۃٍ کانت ظالمۃ و انشانا بعدھا قوماً آخرین ○ فلما احسوا باسنا اذا ھم منھا یرکضون ○ لا ترکضوا وارجعوا الی ما اُترفتم فیہ ومساکنکم لعلکم تسئلون ○ قالوا یاویلنا انا کنا ظالمین ○ فما زالت تلک دعوٰھم حتّٰی جعلناھم حصیداً خامدین ○ وما خلقنا السماء والارض وما بینھما لٰعبین ○ (الانبیا ۲۱/ ۱۱-۱۶)

یعنی ہم نے بہت سی بستیوں کو جہاں کے لوگ بڑے ظالم تھے توڑ پھوڑ کر برباد کر دیا اور اُن ہلاک ہونے والوں نے ہمارے عذاب کی آہٹ پائی تو اس بستی سے بھاگے۔ ہم نے کہا بھاگو مت بلکہ اسی ساز و سامان سے دنیا کی طرف لوٹ جاؤ جس سے تم عیش و عشرت کے مزے لوٹتے تھے اور اپنے مکانوں کی طرف واپس جاؤ۔ انھوں نے کہا بے شک ہم ہی خطاوار تھے۔ وہ لوگ برابر یہی کہتے رہے، یہاں تک کہ ہم نے ان کو ایسا برباد کر دیا کہ جیسے کٹے ہوئے کھیت، اور ہم نے آسمان و زمین اور ان کے درمیان جو کچھ ہے اسے ہنسی مذاق میں پیدا نہیں کیا۔

یہ کیا بات ہے کہ قرآن تاریخی انقلابات اور بدکردار قوموں کی تباہی کا ذکر کرتے ہوئے دفعتاً مضمون کا رخ اس طرف موڑ دیتا ہے: ہم نے کائنات کو ہنسی مذاق میں نہیں پیدا کیا بلکہ یہ سارا نظام ایک مقصد اور قانون کے تحت چل رہا ہے؟ کیا اس کا مطلب سوائے اس کے اور کچھ ہو سکتا ہے کہ دنیا میں اعمالِ انسانی ایک سلسلۂ اسباب و نتائج کے تحت رونما ہوتے ہیں اور زندگی کی تمام تبدیلیاں اور تغیرات ایک اٹل قانون کے تابع ہیں، کسی اندھی بہری مشیت کی تخلیق نہیں اور نہ کسی ایسے خدا کی مرضی کا نتیجہ ہیں جو ایک مطلق العنان فرماں روا کی طرح کسی اصول و قانون اور آئین کا پابند نہ ہو بلکہ من مانے طور پر جو چاہے کر گزرے؟ اس حقیقت کو قرآن نے ایک دو جگہ نہیں بے شمار مواقع پر بیان کیا ہے کہ اعمالِ انسانی کے

اچھے اور بُرے نتائج ناگزیر ہیں اور محض دعاؤں یا تمناؤں سے سلسلۂ اسباب و علل کو نہیں بدلا جا سکتا۔ مثلاً وہ کہتا ہے:

لیس بامانیکم ولا امانی اهل الکتٰب من یعمل سوء یجز به

(نساء ۴/ ۱۲۳)

نہ تمہاری آرزوؤں سے کچھ ہوتا ہے اور نہ اہل کتاب کی آرزوؤں سے۔ جو برا عمل کرے گا وہ اس کا نتیجہ ضرور پائے گا۔

یہ آیت خدا کا کیا تصور پیش کرتی ہے ؟ یہی کہ خدا کو کسی قوم، ملّت اور مذہب سے کوئی خاص نسبت والفت نہیں۔ وہ نہ کسی قوم کو اس کے اعمالِ حسنہ کے صلہ سے محروم رکھتا ہے اور نہ کسی مذہب و ملّت کو بُرے اعمال کی پاداش سے بچاتا ہے۔ انسان جیسے اسباب جمع کرے گا ویسے ہی نتائج سے دوچار ہو گا۔ کیا خدا کا یہ تصور ایک بے آئین فرماں روا کا تصور ہے کہ جو کسی قوم کو اس کی برائیوں کے باوجود محض اس لیے پاداشِ عمل سے محفوظ رکھے کہ وہ اس کی نام لیوا ہے اور کسی قوم کو باوجود اعمالِ صالحہ کے مبتلائے مصیبت کر دے محض اس وجہ سے کہ وہ کسی خاص عقیدے کی پابند نہیں ؟ قرآن میں کہیں بھی کوئی ایسی بات نہیں کہی گئی جس سے ایک مطلق العنان خدا کا تصور پیدا ہو۔ درحقیقت قرآن اس جدید سائنسی نظریے کی بہ تمام و کمال حمایت کرتا ہے کہ مقررہ اسباب ہمیشہ مقررہ نتائج پیدا کرتے ہیں اور اگر ہم حیات و کائنات میں کوئی مفیدِ مطلب تبدیلی پیدا کرنا چاہیں تو ہمیں اس کے مطلوبہ اسباب پیدا اور فراہم کرنے ہوں گے، محض تمناؤں، دعاؤں یا بزرگوں کی کرامات سے واقعاتِ ہستی کا رُخ نہیں بدل سکتا۔

یہی طرزِ خیال اس دعویٰ میں بھی ملتا ہے کہ اللہ کسی قوم کی حالت کو اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی حالت نہ بدلے: ان الله لا یغیر ما بقوم حتّٰی یغیروا ما بانفسهم (الرعد : ۱۳ / ۱۲) [یعنی تمام معاشرتی تبدیلیوں، سیاسی تغیرات اور معاشی اصلاحات کی علت فاعلہ خود انسان ہے]۔ وہ جن اسباب کی تخلیق کرے گا، جیسا معاشرہ قائم کرے گا، جس قسم کا سیاسی نظام بنائے گا اور جس ہیئت معاشی کے تحت زندگی بسر کرے گا اس کے

مطابق اس کی قسمت تشکیل پائے گی۔ اگر اس کا سیاسی اور معاشی نظام عدل و انصاف اور اخوت کے اصولوں پر قائم نہ ہو، اگر اس کے معاشرے میں حقوق یافتہ طبقات ساری دولت و ثروت پر قابض ہوں، اگر اس میں تعمیر و تخلیق اور خدمت کا جذبہ ناپید ہو، تو ایسے معاشرے میں برہمی، انتشار اور بدنظمی کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ اس کے برعکس اگر اس کا معاشی اور سیاسی نظام درست ہو، اگر اس میں مذہبی پیشوائی، سیاسی اجارہ داری اور معاشی استحصال کے راستے مسدود ہوں تو یقیناً وہ معاشرہ فلاحِ مادی اور روحانی ترقی سے ہم کنار ہوگا۔ قرآن میں جہاں کہیں انبیائے سابقین اور ان کے ہم عصر مذہبی پیشواؤں، سیاسی لیڈروں اور باثروت طبقوں کی باہمی آویزش کا حال بیان کیا گیا ہے اس کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر قرآن نے وضاحت سے کام نہیں لیا اور جدید اصطلاحات میں اپنے مفہوم کو نہیں بیان کیا تو اس سے ہمارے اس نظریے پر کوئی حرف نہیں آتا کیوں کہ قرآن کے مخالف وہ لوگ تھے جو جدید اصطلاحات میں نہیں سوچتے تھے اور جن کی ذہنی اور علمی سطح ابھی تک بہت پست تھی۔ اس لیے قرآن نے طرزِ بیان اور اصطلاحات کے انتخاب میں ان کی رعایت کی، لیکن اس کے بیانات کا منشا اور لب لباب یہی ہے کہ انسان اپنی قسمت کی تشکیل پر قادر ہے اور اس کے مستقبل کا دارومدار اس کی ہیئت اجتماعی اور معاشرے کی ساخت پر ہے نہ کہ افراد کے ذاتی عقائد و اعمال یا لوگوں کے شخصی کردار اور رجحانات پر۔ یہی وجہ تھی کہ قرآن نے مسلمانوں کو ہدایت کی کہ ان کے اندر ایک ایسی جماعت ہمیشہ موجود رہنی چاہیے۔ جو معاشرے کے سیاسی، معاشی اور اخلاقی عوامل پر کڑی نظر رکھے اور جہاں کہیں اس کو عدل و دیانت، حق و صداقت اور انصاف کے اصولوں سے ہٹتا ہوا پائے فوراً قوم کے اربابِ بست و کشاد کو اس کی طرف توجہ دلائے — ولتکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر (آل عمران ۳/ ۱۰۴)۔ ہمارے علما اور صوفیا نے دین کے انفرادی تصور کے تحت اس آیت کے معنی یہ لیے ہیں کہ اہلِ علم اور صلحا کو روزہ، نماز اور عبادات کی تاکید کرتے رہنا چاہیے اور لوگوں کو فواحش و کبائر سے روکنا چاہیے، لیکن یہ اس کا ایک نہایت تنگ اور محدود مفہوم ہے۔ ہمیں قرآن کے ایک عمومی حکم کی اس طرح تحدید کرنے کا کوئی حق نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جب ملت سیاسی انحطاط و انتشار میں مبتلا ہو، اس کا نظم معاشی ظلم و ستم کا

آئینہ دار یا اس کی سیاست غلط روی پر مبنی ہو تو محض فواحش کو روکنے یا چند معروف نیکیوں اور عبادات کا حکم دیتے رہنے سے معاشرہ اور ہیئتِ سیاسی کو زوال سے نہیں بچایا جا سکتا۔ اسلام چوں کہ ایک اجتماعی دین اور ایک مستقل معاشرہ ہے، اس لیے وہ یہ گوارا نہیں کرتا کہ اس معاشرے کی سیاسی، معاشی اور اخلاقی ترکیب میں کیسا ہی بگاڑ پیدا ہو جائے لیکن کوئی گروہ سامنے آکر اس کی ہیئت ترکیبی کو درست کرنے کی کوشش نہ کرے یا قوم کو ان خطرات سے متنبہ نہ کرے جن سے وہ گزر رہی ہو۔ اس لیے قرآن کہتا ہے کہ سوسائٹی میں ایسے باشعور اور پاک باز انسانوں کا وجود ضروری ہے جو اخلاقی جرأت سے کام لے کر وقت کے سیاسی اور معاشی خطرات سے قوم کو آگاہ کر دیں۔

مختصر یہ کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک تھی، وجد و حال اور قیل و قال کا تصوف نہ تھا۔ مگر وہ جان دار تحریک آج کیوں زوال و انحطاط میں مبتلا ہے جس نے ایک منظم معاشرے کی بنیاد رکھی جس نے اپنے زمانے کے سیاسی نظم اور معاشی اقدار کو بدل دیا، جس نے انسان کو مجہولیت اور انفعال سے نکال کر ایک حقیقی قوتِ فاعلہ اور علتِ موثرہ بنا دیا، جس نے نوفلاطونی اور عیسائی تصوف کے اس خیال کی تردید کی کہ انسان ایک مجبور و بے بس ہستی ہے جو زمانے اور سوسائٹی کی سختیوں اور کلفتوں کو دور کرنے سے قاصر ہے اور زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتا ہے کہ اپنے سکونِ نفس اور اطمینانِ قلب کے لیے عالمِ خارجی سے منہ موڑ کر روحانی تجلیات اور آسمانی مشاہدات میں منہمک ہو، جس نے بتایا کہ انسان اپنی عقل و بصیرت، جدوجہد اور فعلیت سے حالاتِ وقت کو بدل سکتا ہے، زمانے کے رُخ کو موڑ سکتا ہے اور اپنی تقدیر آپ بنا سکتا ہے؟ کیوں اس کے پیروؤں میں اخلاق و دیانت، سیاسی سمجھ بوجھ، معاشی عدل و انصاف، جرأتِ رائے، احتسابِ نفس کی صلاحیت اور اظہارِ حق کی قوت کا فقدان ہے جب کہ غیر مسلم قوموں میں یہی صفات آج سب سے زیادہ نمایاں ہیں؟ اس کا جواب تین چار الفاظ میں مختصراً یہ دیا جا سکتا ہے — ایک مطلق العنان بلکہ بے عنان خدا کا تصور، سیاسی زندگی میں ملوکیت اور اس کے پیدا کردہ غلامانہ میلانات، مذہبی زندگی میں بدھ مت اور نوفلاطونی تصوف کا داخلہ اور علمائے ظاہر کی بڑھتی ہوئی لفظ پرستی۔

(۹)

مسلمانوں کے زوال کے اسباب

خدا کی بے آئینی کا تصوّر۔ ہم نے اوپر بتایا ہے کہ قرآن نے ایک ایسے خدا کا تصوّر پیش کیا تھا جو انسانوں اور قوموں سے معاملات کرنے میں چند مقررہ اصول و قواعد کا لحاظ کرتا ہے۔ ان اصولوں کو قرآن سنت اللہ کہتا ہے۔ اسی طرح قرآن کہتا ہے کہ خدا نے اپنے اوپر خود کچھ پابندیاں عائد کر رکھی ہیں، مثلاً "کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ" یعنی اس نے اپنے اوپر اصول رحمت کو واجب قرار دیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ خدا کی مرضی نظم و آئین کی پابند ہے۔ کائناتِ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے، خواہ اس کا تعلق جمادات سے ہو یا نباتات سے یا حیوانی زندگی سے، انسان کے نظامِ جسمانی یا معاشرے کی سیاسی اور معاشرتی تبدیلیوں سے، سب مقررہ اصول و قوانین کے مطابق ہوتا ہے، کسی اندھی بہری تقدیر کا نتیجہ نہیں ہے۔ قرآن نے گزشتہ اقوام کی تباہی اور بربادی کے جو واقعات بیان کیے ان سے بھی یہی بتانا مقصود تھا کہ بدکرداری، ظلم، معاشی عدمِ مساوات اور سیاسی استبداد کے ناگزیر نتائج سے کوئی قوم نہیں بچ سکتی۔ اسی طرح خدا کسی قوم کو اس کے اعمالِ صالحہ کے نتائج سے محروم نہیں کرتا۔ انسانی اعمال کے جو فطری اور طبعی نتائج ہونے چاہئیں ان کے ظہور کو کوئی طاقت نہیں روک سکتی۔ بدی کا لازمی نتیجہ تباہی اور نقصان ہوگا خواہ اس کے لیے کیسے ہی خفیہ طریقے استعمال کیے جائیں۔ سچائی اور انصاف کے خلاف کتنی ہی زبردست طاقت نبرد آزما ہو اور ان پر پردہ ڈالنے کی کیسی ہی عیارانہ کوشش کی جائے لیکن ان کے طبعی اور فطری ثمرات کا ظہور ہو کر رہے گا۔ یہ ایک ایسا عالمگیر قانون ہے جس سے خدا کسی فرد و قوم کو مستثنیٰ نہیں کرتا۔ چنانچہ قرآن نے مسلمانوں کو یہ بھی بتا دیا کہ خود تمہارے اوپر بھی یہی قانون حاوی ہوگا اور یہ نہ

سمجھ بیٹھنا کہ خدا کو تم سے کوئی خصوصیت ہے جس کی بنا پر وہ تمھیں اس قانون کی زد سے محفوظ رکھے گا :

تلک امۃ قد خلت لھا ما کسبت ولکم ما کسبتم ولا تسئلون عما کانوا یعملون ○ (البقرہ ۲ /۱۳۴)

وہ قوم تھی جو گزر گئی، جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے لیے تھا اور جو کچھ تم اپنے اعمال سے کماؤ گے وہ تمھارے لیے ہوگا اور تم سے ان لوگوں کی نسبت کوئی سوال نہیں کیا جائے گا۔

خدا کا یہ تصور تقدیر کے نظریے کا کامل ابطال ہے، کیوں کہ جس کائنات کے ذرّے ذرّے اور گوشے گوشے میں انسان کی کامیابی یا ناکامی کا دارومدار قضا و قدر پر نہیں، بلکہ اس بات پر ہوگا کہ وہ قوانینِ حیات کا کتنا علم رکھتا ہے، اور کہاں تک ان قوانین کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں برتتا ہے۔ مثلاً جسمانی نظام کو لیجیے۔ اگر انسان یہ معلوم کرنے میں کامیاب ہو جائے کہ اس کے نظامِ جسمانی کے کیا تقاضے ہیں اور اس کی کم زوری یا بیماری کے صحیح اسباب کیا ہیں تو اس علم کی بنا پر بیماری، کم زوری اور خرابیِ صحت سے محفوظ رہ سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنے علم کو عمل میں بھی لا سکے۔ ایسا آدمی نہ تو صحت کی بحالی کے لیے قبروں اور مزاروں پر جائے گا اور نہ اپنی خرابیِ صحت کو ایک تقدیری امر خیال کرے گا جس کا کوئی مداوا نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ ضروری تدابیر عمل میں لا کر نقصان اور فساد سے محفوظ رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی معاشرے کا نظامِ زندگی ابتر ہو گیا ہو تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس معاشرے نے یا تو قوانینِ حیات کو سمجھا نہیں یا سمجھ بوجھ کر ان سے تغافل برتا ہے۔ اگر کسی نوبت پر وہ قوم اپنے امراضِ معاشری کی صحیح تشخیص کرے اور یہ سمجھ لے کہ اس کی خرابیاں، ناکامیاں اور محرومیاں اس کے اپنے اعمال کے نتیجے میں رونما ہوئی ہیں تو وہ اپنے سیاسی، معاشی اور مذہبی نظام میں مطلوبہ تبدیلیاں پیدا کر کے راہِ ترقی پر گام زن اور سیاسی انتشار و زوال سے محفوظ ہو سکتی ہے۔ ایسی قوم کے دل میں یہ تصور نہیں گزرے گا کہ اس پر جو آفات نازل ہوئیں، وہ ان معنوں میں من جانب اللہ تھیں کہ سلسلۂ اسباب سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس کے افراد محض دعاؤں، منتروں اور رسمی عبادات کے ذریعے اصلاح کی کوشش

نہیں کریں گے بلکہ ان قوانینِ حیات کا علم حاصل کریں گے جن سے قومی زندگی میں ابتری اور فساد پیدا ہوتا ہے اور پھر ان کے مطابق اپنی زندگی کی تشکیل کریں گے۔ البتہ اگر وہ علمِ صحیح سے بہرہ ور ہونے کے باوجود اپنی عادات واطوار، قومی تعصبات یا خواہشاتِ نفس کی پیروی میں اس علم کے تقاضوں کو بروئے کار نہ لاسکیں تو پھر ان کے اعمال کے نتائج معرضِ وقوع میں آکر رہیں گے۔ غرضیکہ دنیا میں کوئی امر تقدیری نہیں۔ تقدیر دراصل انسان کی نافہمی، جہالت اور عملی قوت کے فقدان کا نام ہے۔ جیسے جیسے انسانی علم کا دائرہ وسیع ہوتا جاتا ہے اور افراد میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی جاتی ہے کہ وہ اس علم کو اپنی زندگی اور معاملات میں برت سکیں، ویسے ویسے تقدیر کا دائرہ محدود اور تدبیر کی کائنات وسعت پذیر ہوتی جاتی ہے۔

لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا مسلمانوں میں خدا کا تصور بھی بگڑتا گیا، یہاں تک کہ ان کے نزدیک خدا ایک ایسی ہستی اور طاقت بن گیا جس کا نہ کوئی اصول ہو، نہ ضابطہ۔ یہ تصور ہمیں پہلی مرتبہ اشاعرہ کے علمِ کلام میں ملتا ہے کہ خدا اپنے احکام اور اوامر و نواہی میں کسی مصلحت کا پابند نہیں۔ معتزلہ کا عقیدہ تھا کہ خدا عادل اور منصف ہے اور اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مدنظر رکھتا ہے۔ جو چیز عدل کے خلاف ہو خدا اس کا حکم نہیں دیتا۔ شر اور خیر فطری امور ہیں، خدا خارج سے حکم دے کر شر اور خیر کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ انہی امور کو شر قرار دیتا ہے جن سے قدرتی طور پر نقصان اور فساد ظاہر ہوتا ہے اور انہی باتوں کو خیر قرار دیتا ہے جن سے فطری طور پر انسان کا فائدہ اور نفع وابستہ ہو۔ معتزلہ کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ فطرت بھی احکامِ الٰہی کی جلوہ گاہ ہے، خدا کوئی خارجی اور ماورائی طاقت نہیں بلکہ اس کی مرضی اور قوت عالمِ فطرت میں بھی جاری وساری ہے۔ اس کے برعکس اشاعرہ نے خدا کو ایک بالکل ماورائی اور خارجی طاقت بنا کر فطرت اور خدا کے مابین تضاد کا تعلق قائم کر دیا۔ اس کے لازمی نتیجے کے طور پر خیر اور شر کی ماہیت فطری نہیں رہی۔ اشاعرہ کے نزدیک خدا جس بات کا حکم چاہے دے سکتا ہے خواہ وہ فطری ہو یا غیر فطری، خیر اور شر اس کے خارجی احکام کی پیداوار ہیں اور فطرت پر مبنی نہیں، خدا کسی مصلحت کا پابند نہیں اور وہ اپنے احکام میں انسانی مصالح اور مفاد کو مدنظر نہیں رکھتا۔ اس طرح اشاعرہ کی دینیات میں خدا ایک بالکل بے اصول اور بے آئین ہستی بن گیا۔ جب خدا کی مرضی

ارادۂ مشیت کا کوئی آئین و اصول نہ رہا تو لازماً کائنات بھی ایک اندھی، بہری اور بے اصول تقدیر کی تابع بن گئی۔ ایسی کائنات میں خدا اپنی مرضی اور مشیت سے اعمالِ انسانی کے نتائج کا راستہ بند کر سکتا ہے۔ ممکن ہے ایک قوم صالح ہو، اس کا نظامِ سیاسی عدل و انصاف کا آئینہ دار ہو، اس کی معاشی زندگی میں اصولِ مساوات عملاً کارفرما ہو، لیکن اگر خدا چاہے تو ایسی قوم کو بھی عذاب میں مبتلا کر سکتا ہے اور اسے تباہ و برباد کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس کوئی قوم خواہ عقلی حیثیت سے کتنی ہی درماندہ، سیاسی امور میں کتنی ہی غیر جمہوری اور معاشی میدان میں کتنی ہی ناانصاف ہو، پھر بھی اگر خدا چاہے تو اسے دنیوی ترقی اور کامیابی سے مالا مال کر سکتا ہے۔ اس ذہنیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں نے اپنے قومی اور اجتماعی اعمال کا جائزہ لینا چھوڑ دیا اور معاشرے کی بے عدلی اور بے آئینی سے انھیں کوئی تعلق خاطر نہ رہا، کیوں کہ انھیں یقین تھا کہ ان کی اجتماعی کامیابی یا ناکامی، خوش حالی یا نکبت، فلاح یا فساد کا دارومدار صرف خدا کی مرضی پر ہے، ان کے اپنے اجتماعی اعمال پر نہیں۔ اگر خدا چاہے گا تو ان بداعمالیوں کے باوجود انھیں اعمالِ سیئہ کے قدرتی نتائج سے بچا لے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی کے ساتھ اور اس ذہنیت کے ایک ضمنی نتیجے کے طور پر مسلمانوں میں یہ بیہودہ تصور بھی ترقی کرتا گیا کہ وہ خدا کی محبوب قوم ہیں، اس لیے وہ قوانینِ الٰہی کی زد سے مستثنیٰ رہیں گے اور دنیا میں جو کچھ بھی کریں بہر حال دوسری قوموں پر ان کی برتری ضرور قائم رہے گی۔ اس طرح قرآن نے عاد و ثمود اور دیگر اقوامِ سابقہ کی زندگی سے استشہاد کر کے اعمالِ انسانی کے نتائج کی ناگزیری کا جو تصور پیدا کیا تھا وہ مسلمانوں کے ذہن سے محو ہو گیا اور انھوں نے قرآن کے اس حصے کو اساطیر الاولین قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ یہ سب پرانی قوموں کی باتیں تھیں، ان کی اپنی حیاتِ اجتماعی پر خدا کے ان قوانین کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

ملوکیت کی جمہور کشی — ان تصورات کا سیاسی تبدیلیوں سے بھی گہرا علاقہ تھا۔ جب تک خلافت کا نظام جمہوری تھا اور مسلمانوں کی حکومت اسلامی اصول و آئین کی پابند تھی، قضا و قدر کا غلط تصور اور انسان کی بے اختیاری کا عقیدہ نہیں ابھر سکتا تھا، لیکن جب خلافت غیر آئینی ہو گئی، اس کا نظامِ شخصی بادشاہت میں تبدیل ہو گیا

اور حکمران طبقہ کسی اصول و آئین کا پابند نہ رہا، تو افراد کی قسمت ان کے عمل، کردار، قابلیت اور تقویٰ پر نہیں بلکہ خلفا اور امرا کی شخصی پسندیدگی یا ناپسندیدگی پر موقوف ہوگئی۔ ایک غیر جمہوری اور بے آئین حکومت میں جس کا کوئی ضابطہ ہوا ور نہ قانون، اور جس میں شخصی اثرات اور تعلقات جھوٹی خوشامد اور سازشوں کے ذریعے نہ کہ کردار، عمل اور ذاتی صلاحیتوں کی بنا پر افراد کے عروج و زوال اور ان کی خوش حالی یا بدحالی کا تصفیہ ہو، تقدیر کے مروجہ تصوّر سے گہری مناسبت رکھتی ہے۔ کیوں کہ اس میں افراد کے بناؤ اور بگاڑ کا کوئی اصول نہیں ہوسکتا اور نہ ان کی اپنی سعی و تقدیر کا اس میں کوئی دخل ہوسکتا ہے۔ شخصی حکومتوں میں یہ ہوتا آیا ہے کہ آج ایک شخص حکمرانوں یا امیروں کا محبوبِ نظر ہے لیکن کل ذرا سی بات میں وہی شخص معتوب ہوسکتا ہے اور اس کے سارے کارناموں پر یک قلم پانی پھیر دیا جاسکتا ہے، کیوں کہ حکومت اور اہلِ حکومت سے کوئی بازپرس کرنے والا نہیں ہوتا اور نہ ان پر رائے عامہ کا دباؤ ہوتا ہے۔ ایسے ماحول میں یہ امر فطری ہے کہ لوگ ہر بات کو تقدیر سے منسوب کریں اور خدا کو بھی ایک ایسا مطلق العنان حکمران تصوّر کرلیں جس کے انعام و اکرام و سزا و برہمی کا کوئی اصول نہیں۔ اس لیے مسلمانوں میں خدا کی مطلق العنانی اور بے اصولی کا تصوّر اس وقت پیدا ہونا شروع ہوا جب کہ خلافت کا جمہوری اور آئینی نظام آمریت اور شخصی حکومت میں تبدیل ہوگیا اور کسی فرد کے لیے یہ ممکن نہیں رہا کہ وہ خوشامد، درآمد، سازش، بدگوئی اور شخصی تعلقات کے بغیر محض صلاح و تقویٰ کی بنا پر اپنے جائز مقام اور منصب تک پہنچ سکے یا ان کی حفاظت کرسکے۔ شخصی حکمرانوں کی طرح خدا کے بارے میں بھی یہ تصوّر پیدا ہوگیا کہ اسے عملِ صالح اور تدابیرِ نافعہ کے ذریعے نہیں بلکہ دعاؤں، وظیفوں، دردوں اور تعویذوں سے راضی اور خوش رکھا جاسکتا ہے، یعنی جس طرح بادشاہ اور امرا خوشامد سے خوش رہتے ہیں۔ اسی طرح خدا کو بھی خوشامد سے راضی کیا جاسکتا ہے۔ اس کے آئینِ حیات اور اصول و احکام کی پابندی ضروری نہیں۔

یہ حقیقت تاریخ سے ثابت ہے کہ بنوامیہ کے حکمرانوں نے انسانی اختیار و آزادی کے عقیدے کو مٹانے اور اس گروہ کی حوصلہ افزائی کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا جو جبریت

کا قائل تھا اور جس کا یقین یہ تھا کہ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار اور مختار نہیں بلکہ اس کے تمام افعال خدا کے حکم اور مشیت سے وجود میں آتے ہیں۔ بنو امیہ کو اس جبری اور تقدیری نظریے سے دلچسپی کی وجہ یہ تھی کہ وہ خود ظالم اور بدکردار تھے۔ مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت ان سے اس لیے ناراض تھی کہ انھوں نے اسلامی جمہوریت مٹا کر ایک آمرانہ اور شخصی نظامِ حکومت قائم کیا تھا۔ اسلامی سلطنت کی ابتری اور بدحالی اور عام لوگوں کی مظلومیت کا ذمہ دار اسی خاندان کو قرار دیا جاتا تھا۔ بنو امیہ نے دیکھا کہ اگر تقدیر کا نظریہ پھیل جائے اور لوگ جبریت کے قائل ہو جائیں تو ان مظالم کی ذمہ داری ان کے سر سے ہٹ جائے گی۔ اور وہ اپنی بدکرداریوں کا وبال خدا کے سر ڈال کر الگ ہو جائیں گے، کیوں کہ اگر انسان اپنے افعال کا مختار نہیں اور اس کی تدبیر یا بے تدبیری کوئی حقیقت نہیں رکھتی تو ان کی جابرانہ پالیسی بھی ایک تقدیری امر اور خدا کے حکم کا نتیجہ قرار پائے گی۔ اس طرح لوگ اپنی مصیبتوں کے لیے ان کو الزام دینے کے بجائے یہ سمجھ کر خاموش ہو جائیں گے کہ یہ سب باتیں خدا کی نامعلوم مشیت سے ظہور میں آ رہی ہیں، لہٰذا ان کے خلاف احتجاج کرنے یا اپنی تدابیر سے انھیں دور کرنے کی کوشش کرنا بے سود ہے۔ چنانچہ اموی حکومت سے غیلان دمشقی کو اسی بنا پر قتل کی سزا دی کہ وہ انسانی اختیار کا قائل تھا۔ اس طرح رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ملوکیت کے استحکام کے ساتھ ساتھ خدا کی بے آئینی کا عقیدہ پھیلتا گیا اور وہ جمہوری خیالات و عادات سے دور ہوتے گئے۔ ذہنی اعتبار سے اس میلان نے شخصیت پرستی اور تقلید کا روگ پیدا کر کے مسلمانوں کی تنقیدی اور عقلی صلاحیتوں کو فنا کر دیا۔ جس طرح ملوکیت میں ایک شخص ملک کے تمام سیاہ و سفید کا مالک بن بیٹھتا ہے، اس کے احکام کی کورانہ اطاعت لوگوں کا شعار بن جاتی ہے اور عوام الناس کو اس امر پر غور کرنے کی مہلت نہیں ملتی کہ حکومت کے احکام و قوانین کا ان کی فلاح و بہبود سے کیا تعلق ہے، اسی طرح مذہبی اور علمی زندگی میں چند اشخاص کی سیادت اتنی مسلّمہ ہو جاتی ہے کہ ان کی رائے، فیصلہ اور نظریات سے اختلاف کرنا بڑوں بڑوں کے لیے ناممکن ہو جاتا ہے۔ ملوکیت آمریت اور مذہبی پیشوائیت میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس طرح کے نظام میں لوگوں

کے اندر اپنے قومی، ملکی اور مذہبی مسائل پر آزادانہ غور و فکر کی قابلیت نہیں رہتی۔ علمی، مذہبی اور سیاسی حیثیت سے جن لوگوں کی لیڈر شپ ایک مرتبہ قائم ہو جاتی ہے ان کے مقابلے میں کوئی دوسری لیڈر شپ اُبھر نہیں سکتی۔ ہر فقیہ، صوفی اور عالم کا قول و فعل حرفِ آخر قرار پاتا ہے جس سے اختلاف کرنے کو مذہبی پارسائی اور تقویٰ کے منافی قرار دیا جاتا ہے۔ مجموعی حیثیت سے یہ فضا فکری اور علمی جمہوریت کے لیے اتنی ہی مہلک ثابت ہوتی ہے جتنی سیاسی جمہوریت کے لیے ملوکیت، آمریت اور چند دوسری حکومتوں کا وجود۔ مختصر یہ کہ ملوکیت سے صرف سیاسی اور معاشی حیثیت سے مسلمانوں کو نقصان نہیں پہنچا بلکہ دینی، علمی اور فکری اجتہاد کی صلاحیتوں کی نشو و نما کو روک کر انھیں ہمیشہ کے لیے جمود اور شخصیت پرستی کا خوگر بنا دیا۔ لیکن قومیں چند اشخاص پر زندہ نہیں رہتیں۔ ان کی زندگی کا دار و مدار اس امر پر ہے کہ ہر شعبۂ حیات میں مسلسل بہترین قابلیت کے افراد منظرِ عام پر آئیں اور سیاسی لیڈر شپ کی طرح مذہبی اور علمی لیڈر شپ کا تسلسل بھی قائم رہے۔ یہ چیز ایک آمرانہ نظامِ حیات کے تحت ناممکن ہے جس میں چند اشخاص سیاسی، علمی اور مذہبی قیادت کے اجارہ دار بن جائیں۔ آج مسلمانوں کو یہ شکایت ہے کہ ان کی زندگی میں قحط الرجال ہے۔ سیاسی میدان میں ایک دو افراد کو چھوڑ کر کوئی لیڈر نہیں جن پر قوم کو اعتماد ہو۔ مذہبی اور علمی میدان میں اعلیٰ درجہ کی صلاحیتوں کے افراد بہت کم نظر آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ قدرت کی طرف سے مسلمانوں کے معاملے میں کوئی بخل برتا جا رہا ہے۔ اللہ ہر قوم میں ہر طرح کی صلاحیتوں کے اچھے افراد پیدا کرتا رہتا ہے لیکن اگر کسی قوم کا نظامِ زندگی ایسا ہو کہ اس میں اعلیٰ قابلیتوں کی نشو و نما کے لیے فضا ناسازگار ہو تو ایسے نظام کی وجہ سے اس کے جوہرِ قابل کو یہ موقع نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کو پہچان سکے یا پہچان کر ان کو صحیح طور پر نشو و نما دے سکے۔ عالمِ اسلام میں موجودہ قحط الرجال صدیوں کی ملوکیت، آمریت، معاشی اجارہ داری، زمین داروں کے استحکام اور مذہبی پیشوائیت کا لازمی اور فطری نتیجہ ہے، کیوں کہ اشخاص کی تعمیر و تشکیل، ان کی سیرت کے ارتقا اور صلاحیتوں کی نشو و نما میں اس سیاسی، معاشی اور مذہبی نظام کا بڑا دخل ہوتا ہے جس کے تحت وہ زندگی گزارتے ہیں۔ اسی حقیقت

کو حدیث میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ ہر مولود فطرتِ سلیمہ پہ پیدا ہوتا ہے، پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہیں، یعنی انسان کی ذہنی، فکری اور سیاسی عادات و خیالات میں معاشرے کی ساخت اور ہیئتِ اجتماعی کا اثر فیصلہ کن ہوتا ہے۔

تصوف کے اثرات — صوفی تحریک ابتدا میں ان اشخاص سے شروع ہوئی جن کا خیال تھا کہ ظاہری پارسائی کافی نہیں جب تک انسان کا باطن بھی پاک و صاف نہ ہو۔ چنانچہ ابتدائی صوفیوں نے شریعت کے ظاہری قوانین کی پابندی کے ساتھ اسلام میں روحانی اور اخلاقی اسپرٹ کا ایک خوش گوار امتزاج پیدا کیا۔ انہی لوگوں کی بدولت اسلام یہودیت میں تبدیل ہونے سے بچ گیا اور مسلمانوں میں ظاہر پسندی اور رسم پرستی کے غلو کے باوجود اخلاقی احساسات بالکل فنا نہیں ہوتے۔ اگرچہ قانون کے مقابلے میں انھوں نے اخلاق کو ایک ثانوی درجہ دے کر اپنے معاشرے میں بہت سی خرابیاں پیدا کر لیں، لیکن جب صوفی تحریک عرب سے نکل کر شام، ترکستان اور ہندوستان میں داخل ہوئی تو اس کی نوعیت، مقصد، عقاید اور افکار کا ڈھنگ بالکل بدل گیا۔ اب یہ ظاہریت کے خلاف اخلاق اور روحانیت کا مورچہ نہیں تھی بلکہ زندگی سے گریز، سیاست سے بے توجہی اور مادی مشاہدات و تجربات سے بے زاری کا ایک فلسفہ بن گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شام میں عیسائی تصوف، ترکستان میں بدھ مت اور ہندوستان میں ویدانت کے تمدن کش فلسفے کا زور تھا۔ ان تینوں کے نزدیک ہماری ظاہری مادی زندگی ایک لعنت ہے اور انسان بقا اور اثباتِ خودی کے لیے بلکہ فنا اور نفیٔ خودی کے لیے پیدا ہوا ہے۔ ان مذاہب کا مشترکہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسانی زندگی میں معاشرے اور اس کی ساخت و نوعیت کو کوئی اہمیت نہیں۔ انسان کا خدا سے جو تعلق ہے وہ معاشرے کے ذریعے نہیں بلکہ براہِ راست ہے۔ ان کے عقیدے کی رو سے مذہب اور روحانیت کو انسان کے باہمی تعلقات سے کوئی بحث نہیں بلکہ مذہب انسان اور خدا کے شخصی تعلق کا نام ہے۔ اسلام کی تعلیم اس کے برعکس یہ تھی کہ فرد اگر خدا کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے تو یہ رابطہ صرف معاشرے کے توسط سے قائم ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اسلام نے رہبانیت کو اسی بنا پر مردود قرار دیا کیوں کہ اس کے نزدیک مذاہب خدا اور انسان کے باہمی تعلق سے

زیادہ انسانوں کے باہمی تعلق کا معاملہ ہے۔ جب اسلامی تصوف نے ان مذاہب کا اثر قبول کیا تو مسلمانوں کے مذہب میں معاشرتی سود و بہبود اور خدمتِ خلق کا کوئی مقام نہیں رہا۔ اب یہ عیسائیت کی طرح خدا اور انسان کے باہمی تعلق کا معاملہ بن گیا۔ چنانچہ سیاسی امور سے کنارہ کشی اور معاشرے کے مسائل سے بے تعلقی مسلمانوں میں اسی نسبت سے بڑھتی گئی جس نسبت سے تصوف کی مقبولیت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اس طرح سے معاشرتی زندگی اور مذہب کا باہمی تعلق ختم ہوگیا۔ اس سلسلے میں شیخ ابوالحسن خرقانی کا واقعہ نہایت سبق آموز اور صوفیانہ ذہنیت کا آئینہ دار ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ محمود غزنوی شیخ سے ملنے کے لیے خرقان پہنچا۔ اس نے شیخ کی خدمت میں ایک قاصد اس غرض سے روانہ کیا کہ وہ باریابی کی اجازت لائے اور قاصد کو ہدایات کی کہ اگر شیخ ملنے پر راضی نہ ہوں تو یہ آیت تلاوت کرنا: اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول و اولوا الامر منکم چنانچہ قاصد نے ایسا ہی کہا۔ شیخ نے فرمایا: "من در اطیعوا اللّٰہ چنان مشغولم کہ در اطیعوا الرسول خجالتہا دارم تا بہ اولی الامر چہ رسد" یعنی میں خدا کی اطاعت میں اتنا مصروف ہوں کہ اطاعتِ رسول سے شرمندہ ہوں۔ اولی الامر کی اطاعت کا کیا ہو سکتا ہے؟ یہ تھی ہمارے صوفیوں کی ذہنیت جن پر ویدانت اور بدھ مت کا سایہ پڑ چکا تھا۔ اس قصے کا مقابلہ حضرت کعب بن مالک اور مرارہ بن ربیع کے اس واقعہ سے کیجیے جب کہ غزوہ تبوک میں شرکت نہ کر سکنے کے باعث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کا مقاطعہ کیا جائے، یہاں تک کہ ان کی بیویاں اور اولاد بھی ان سے علیحدہ ہوگئی حالاں کہ ان دونوں حضرات نے قصداً جہاد میں شرکت سے گریز نہیں کیا تھا بلکہ کچھ خانگی امور کے باعث انھیں سفر پر نکلنے میں دیر ہوگئی تھی۔ ایک طرف تو شیخ خرقانی ہیں جنھیں خدا کی اطاعت میں انسانوں کی برائی اچھائی سے کوئی دلچسپی نہیں، معاشرے اور خدمتِ خلق تو کجا، انھیں رسول کی اطاعت کا بھی وقت نہیں ملتا، دوسری طرف یہ دو جلیل القدر صحابی ہیں جن کی تمام عبادات و ریاضات اور محبتِ خدا و رسول کو اس لیے ساقط الاعتبار قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسی اجتماعی جدوجہد میں حصہ نہ

لے سکے جس سے خلقِ خدا کی بہتری اور نظام کی اصلاح مقصود تھی۔ یہ بات غور کے قابل ہے کہ اسلام ایک اجتماعی تحریک، ایک معاشرے اور نظامِ سیاست و تمدن کی صورت میں شروع ہوا لیکن آج کے دن مسلمانوں پر جتنی انفرادیت طاری ہے وہ شاید ہی کسی اور قوم میں پائی جائے، یہاں تک کہ مسلمان آپس میں باہمی تعاون کے ذریعے کوئی تنظیم نہیں چلا سکتے اور اگر چلاتے ہیں تو اس میں سازشوں، جھگڑوں اور باہمی رشک و حسد کے باعث بے شمار خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ کیوں ہے؟ یہ ہمارے زمانۂ مابعد کے تصوف اور ملوکیت کا پیدا کردہ ذہن ہے جس کے باعث اسلام اجتماعی دین کی جگہ ایک انفرادی مذہب بن گیا۔

ملوکیت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اسے عوام الناس اور جمہوریت کی تائید حاصل نہیں ہوتی۔ وہ فوجی طاقت کے بل پر قائم ہوتی ہے اور صرف فوجی انقلابات کے ذریعے ہی اس میں تبدیلی پیدا کی جا سکتی ہے۔ چوں کہ وہ ایک خاندان کے ذاتی مفاد پر مبنی ہوتی ہے اس لیے اس کی اساس نہایت کم زور ہوتی ہے اور اسے ہر وقت یہ خطرہ در پیش رہتا ہے کہ اگر امرا اور اعیانِ سلطنت باہم متحد ہو جائیں تو اس کا اقتدار ختم ہو جائے گا۔ اس وجہ سے بادشاہوں اور سلاطین کی پالیسی ہمیشہ یہ رہی ہے کہ قوم کے با اثر طبقوں کو باہم متحد نہ ہونے دیا جائے اور امرا کو گروہوں میں منقسم کر کے انھیں آپس میں ایک دوسرے سے برسرِ پرخاش رکھا جائے۔ چنانچہ عباسی حکومت نے اس پالیسی کے تحت عربوں کے خلاف خراسانیوں کو کھڑا کیا اور پھر جب انھیں خراسانیوں سے خوف پیدا ہوا تو وہ ترکی امرا اور فوجی جرنیلوں کی حوصلہ افزائی کرنے لگے۔ اسی طرح ہندوستان میں مغل بادشاہوں نے ایرانی اور تورانی امرا کو آپس میں لڑانا شروع کیا تو ان کے قومی اختلافات کو کم کرنے کے بجائے انھیں اور زیادہ قوت بہم پہنچائی۔ سلاطینِ مغلیہ نے اسی پر قناعت نہیں کی بلکہ افغان امرا کی بھی ایک علیحدہ جمعیت بنا دی اور اکبر نے اس میں مزید اضافہ یہ کیا کہ راجپوت راجاؤں اور امرا کی سرپرستی کرنی شروع کی۔ اس طرح مسلمانوں کے با اثر طبقوں میں گروہی، نسلی اور قومی عصبیتیں مضبوط سے مضبوط تر ہو گئیں اور فرقہ دارانہ تعصبات کی گرم بازاری شروع ہوئی۔ غرضیکہ مسلمانوں کا اتحاد توڑنے میں ملوکیت نے بہت کام کیا،

پھر چوں کہ زمانۂ گزشتہ میں عام لوگ اور متوسط طبقے اپنے امرا اور سرداروں کے اشارے پر چلتے تھے اس لیے امرا کی گروہ بندیوں، قومی اور نسلی عصبیتوں اور فرقہ دارانہ ذہنیت کا اثر واسطہ در واسطہ پوری مسلمان قوم میں پھیل گیا۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت بھی فوجی قوت کے بل پر قایم تھی۔ اس لیے انھوں نے بھی سلاطینِ مغلیہ کی پالیسی کو جاری رکھا اور وہ مختلف فرقہ دارانہ، نسلی اور قومی گروہ بندیوں کو قایم رکھنے کی پوری پوری کوشش کرتے رہے۔ اس طرح موجودہ مسلمان نسل طرح طرح کے قومی، گروہی اور نسلی تعصبات میں مبتلا ہوگئی اور اس میں یہ قابلیت نہیں رہی کہ وہ ان تعصبات سے بالاتر ہوکر باہمی تعاون کے ذریعے کسی اجتماعی مہم کو کامیاب بنائے۔ مسلمانوں کی موجودہ انفرادیت پسندی، گروہ بندی اور نسلی تفرقوں کی تخلیق میں ملوکیت نے سب سے زیادہ حصہ لیا۔ ہندوستان میں وہابی تحریک کی ناکامی کے اسباب پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نسلی اور فرقہ داری اور فقہی اختلافات کو بڑا دخل تھا۔

دوسری طرف اربابِ تصوف نے اس مبالغہ آمیز انفرادیت کو دین کی راہ سے ترقی دی۔ ان کے نزدیک مذہب نام تھا انفرادی تزکیۂ نفس کا معاشرے کی برائیوں سے نبرد آزما ہونا، سیاسی اور سماجی اصلاح کے کاموں میں حصہ لینا۔ ان امور کا صوفیا کی نظر میں کوئی روحانی مقام نہ تھا۔ عہدِ اسلام میں بلکہ بنو امیہ کے دور تک ہمیں خانقاہوں اور زاویوں کے وجود کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ شام اور مصر میں عیسائیوں کے اندر خانقاہیت کا بڑا چرچا تھا۔ اسی طرح ترکستان کے جن علاقوں میں بدھ مت کا اثر تھا وہاں بدھ مذہب والوں کی خانقاہیں قایم تھیں کیوں کہ خانقاہی نظام کی ابتدا بدھ مت سے ہی شروع ہوئی تھی۔ جب ان علاقوں میں پہنچ کر اسلامی تصوف نے اپنا رنگ بدلا تو اس میں بھی خانقاہیت کو فروغ ہونے لگا۔ صوفی خانقاہوں کی زندگی کا مسلمانوں کی عام معاشرتی اور مذہبی زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا کیوں کہ یہ ان لوگوں کی تنظیم تھی جنھیں حیات اور مسائلِ حیات سے کوئی تعلق نہ تھا، ان کا مقصود فنا فی اللہ تھا۔ جن لوگوں کو موت اور فنا سے اتنی دل چسپی ہو انھیں زندگی اور اس کے مسائل سے کیا واسطہ ہو سکتا

تھا؟ یہ فنا فی اللہ کا نظریہ درحقیقت بدھ مت کے عقیدۂ نروان کی صدائے بازگشت تھی اور اس میں وہی خود غرضانہ روحانیت اور مبالغہ آمیز انفرادیت پسندی کارفرما تھی جس کو دوسرے انسانوں کی فلاح و صلاح سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ صوفیوں نے باطن پر ضرورت سے زیادہ زور دے کر ظاہر کی طرف سے مسلمانوں کی توجہ پھیر دی۔ اس ذہنیت کا بھی انفرادیت کی ترقی میں بڑا ہاتھ تھا، کیوں کہ انسان کی باطنی کیفیات ایک ایسے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جس میں اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہوسکتا، اور جو شخص باطن میں بالکل ڈوب گیا ہو اسے عالم خارجی اور معاشرے کے مسائل سے دل چسپی لینے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔ جو عالم ظاہری امور سے تعلق رکھتا ہے اس میں انسانوں کی مشترکہ اور متحدہ کوشش کے بغیر کوئی کام محض انفرادی جدوجہد سے نہیں پنپ سکتا، لیکن باطن کے تزکیہ میں فرد کو کسی دوسرے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ وہ اپنی جگہ بالکل خود مکتفی ہوسکتا ہے۔ صرف ایک روحانی مرشد کی مدد سے وہ بڑی سے بڑی منزل پر پہنچ سکتا ہے۔ اس کے برعکس معاشرتی اصلاح اور ہیئتِ اجتماعی کی تعمیر اور تزکیہ کے لیے انسانوں کا باہمی اشتراک و اتحاد و رواداری ہم آہنگی اور ایک دوسرے کی ضروریات کا پاس و لحاظ ضروری ہے۔ اس لیے جو گروہ ہیئتِ اجتماعی کی اصلاح چاہتا ہے اس کو اعلیٰ درجہ کی اجتماعی صفات پیدا کرنی پڑتی ہیں، لیکن جس جماعت کو انفرادی طور پر خود غرضانہ نجات مطلوب ہو، اس کے افراد میں باہمی تعاون رواداری اور اجتماعی احساس کا ہمیشہ فقدان رہے گا۔ اس طرح اربابِ تصوف نے ایک روحانی خود غرضی کا سلسلہ شروع کیا جس کے اثر سے مسلمانوں پر شدید انفرادیت طاری ہوگئی۔

علما اور فقہا کی ظاہر پسندی اور لفظ پرستی — جس طرح اربابِ تصوف نے باطن میں غلو کیا، اسی طرح مسلمانوں کے علما اور فقہا کے اندر ظاہر پرستی اور فروع پسندی سرایت کر گئی۔ انھوں نے اصول و فروع میں تمیز کرنی چھوڑ دی بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ انھوں نے اصول، مقاصد اور کلیات کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ آج آپ مسلمانوں کے بڑے بڑے علما سے دین کو لیجیے اور ان کے علم کا تجزیہ کیجیے، انھیں وہ تمام احادیث اور

آیاتِ قرآنی از بر یاد ہیں جن میں جزئی احکام بیان کیے گئے ہیں، لیکن بڑے بڑے علما کی نظر بھی قرآن اور احادیث کے ان حصوں پر نہیں جاتی جن میں کلی حقائق اور عمومی اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ دین کے جزئی اور فروعی احکام کو بھی ابدی، ناقابلِ ترمیم اور تغیر سے بالاتر قرار دیتے ہیں اور اس بات پر غور نہیں کرتے کہ جزئیات ہمیشہ حالات کے تابع اور تبدل پذیر ہوتے ہیں۔ دین یا دنیا کا کوئی قانون جو اصولی قانون نہ ہو غیر مشروط اطاعت کا مطالبہ نہیں کر سکتا، کیوں کہ ہر جزئی حکم اور قانون مقتضائے وقت سے پیدا ہوتا ہے اور اس کا اطلاق صرف اسی حالت پر ہو سکتا ہے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہو۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ دین یا دنیا کے قوانین کسی مصلحتِ کلی کے تابع نہیں ہوتے کیوں کہ جو قانون خواہ دنیا کا ہو یا دین کا جو کسی مصلحتِ عمومی کا حامل نہ ہو اس کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہو سکتی جتنی شاہ راہ پر چلنے والی سواریوں کے قواعد کی۔ یہی وجہ ہے کہ لادینی حکومتوں کے اکثر قوانین محض وقتی ضروریات اور تقاضوں سے معرضِ وجود میں آتے ہیں اور ان کے پس پشت چوں کہ کوئی کلی اور عمومی اصول نہیں ہوتا اس لیے ان میں ہر نوبت پر ترمیم و تنسیخ کی ضرورت پیش آیا کرتی ہے۔ لیکن دینی احکام کی نوعیت ان سے مختلف ہوتی ہے۔ ان کے اندر کوئی نہ کوئی مصلحتِ کلی اور عمومی اصول ضرور مضمر ہوتا ہے۔ جس شخص کی نظر ان احکام کی مصلحت اور ان کے عمومی اصول پر نہ ہو تو وہ انھیں ازلی اور ابدی قرار دینے میں تامل نہیں کرتا، کیوں کہ وہ سمجھتا ہے کہ دین صرف احکامِ خارجی کی کورانہ اطاعت کا نام ہے نہ کہ مصالحِ انسانی اور مفادِ اجتماعی کے حصول و تکمیل کا۔ حالاں کہ دینی احکام کا مقصد محض یہ نہیں ہوتا کہ انسان کے جذبۂ اطاعت کی آزمائش کی جائے اور خدا یہ معلوم کرنا نہیں چاہتا کہ دیکھو کون ہماری اطاعت کرتا ہے اور کون نہیں کرتا۔ اگر خدا کو صرف انسانوں کی آزمائش مقصود ہوتی تو وہ عقل و مصلحت کا کوئی لحاظ نہ کرتا بلکہ جو احکام چاہتا دے دیتا، خواہ وہ مصالحِ انسانی اور عقل و فطرت کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ لیکن خدا کے احکام بھی کسی مقصد، مصلحت اور کلیہ کے تابع ہوتے ہیں۔ ان سے کسی غرض کی تکمیل، کسی غایت کا حصول اور کسی کلی مصلحت کا اتباع مقصود ہوتا ہے۔

اگر حالات کی تبدیلی یا انسانی عادات و افکار کے تغیر سے کسی حکم کی غایت یا مصلحت فوت ہو جائے تو اس حکم پر اڑے رہنے سے خدا کی اطاعت نہیں بلکہ نافرمانی ہوتی ہے، کیوں کہ جس مقصد کا حصول پیش نظر تھا اس کی تکمیل کا کوئی امکان نہیں رہتا۔ یہ اس وجہ سے کہ خدا انسان کی عقل و بصیرت کو بھی ترقی دینا چاہتا ہے۔ اگر جزئی احکام اور فروعی قوانین ابدی ہوں اور خدا کا مقصد یہ ہو کہ اگر لوگ آنکھ بند کر کے عمل کرتے رہیں اور جن مصالحِ عمومی کی تکمیل مدنظر تھی ان کا کچھ خیال نہ کریں تو ایسے نظامِ اطاعت کے تحت انسان نہیں بلکہ انسان نما مشینیں پیدا ہوں گی جو بغیر کسی شعور اور فہم کے اپنا مقررہ وظیفہ ادا کرتی رہتی ہیں۔ ایک مشین کی فطرت یہ ہوتی ہے کہ اسے جس کام پر لگا دیا جائے وہ اس کو برابر انجام دیتی رہے گی۔ اسے اس امر سے کوئی بحث نہیں ہوتی کہ اس کی بنائی ہوئی اشیا کو کن اغراض کے لیے کام میں لایا جائے گا۔ اسی طرح ایک دین جس کے تمام احکام و اوامر ازلی و ابدی ہوں، اس کے پیرووں میں بھی اندھی اطاعت شعاری پیدا ہو جائے گی۔ وہ آنکھ بند کر کے اور گرد و پیش کے حالات سے بے خبر ہو کر میکانکی طریقے پر احکامِ الٰہی کی پیروی کرتے رہیں گے۔ انھیں اس سے کوئی بحث نہ ہو گی کہ شارع کا پیشِ نظر مقصد پورا ہوتا بھی ہے یا نہیں۔ ایسا دین عملی ارتقا کا راستہ مسدود کر دے گا اور انسانی فہم و بصیرت کو ہمیشہ کے لیے فنا کر دے گا، کیوں کہ فہم و بصیرت کی ترقی کے لیے یہ امر ضروری ہے کہ انسان نئے حالات، نئے تقاضوں اور نئے مطالبات سے دوچار ہو ورنہ وہ لگے بندھے راستوں اور مقررہ ضابطوں پر چلتے رہنے کا ایسا عادی ہو جائے گا کہ کسی نئی صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کی اس میں صلاحیت باقی نہیں رہے گی۔ چنانچہ عقل مند انسان ہم اسی کو کہتے ہیں جو نئے پیش آمدہ حالات میں نئی تدابیر اختیار کر سکے اور پرانی تدابیر اور طریقوں کی ناکارگی کو محسوس کرے۔ دراصل عقل اسی ملکہ کا نام ہے جو انسان کو نئے حالات سے مطابقت کرنے میں مدد دیتا ہے، ورنہ یہ ممکن تھا کہ انسان بھی حیوانات کی طرح جبلّتوں کی مدد سے زندگی کا معرکہ سر کر لیتا۔ حیوانی جبلّت اور انسانی عقل میں فرق یہ ہے کہ جبلّت کا ردِ عمل ہمیشہ اور ہر حالت میں بالکل ایک جیسا ہوتا ہے۔ اس میں خطا،

نقص اور تجربہ پسندی کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اگر ہماری آنکھ میں کوئی تنکا پڑجائے تو بغیر کسی شعور اور ارادے کے ہر مرتبہ بالکل یکساں طور پر آنکھ اسے باہر نکال دیتی ہے لیکن عقل کا ردِ عمل ہر حالت میں یکساں نہیں ہوتا۔ وہ ایک حالت کے تقاضوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اس کے مخصوص تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے نئی تدابیر اور طریق کار ایجاد کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ عقل ایک قوت ہے۔ ایجاد اس کی صفت ہے۔ جبلت میکانکی ردِ عمل کا نام ہے۔ عقل خطا کر سکتی ہے، اس لیے اسے خطرات مول لینے پڑتے ہیں۔ جبلت بے خطا ہے مگر اس کے باوجود انسانیت کو حیوانیت پر جو تفوق حاصل ہے وہ عقل کی وجہ سے ہے نہ کہ جبلتوں کے باعث، کیوں کہ جبلت کے معاملے میں حیوانات انسان سے بہت زیادہ اکمل ہیں۔

اب اگر مذہب صرف فوجی ڈسپلن کا کوئی نظام ہے جو اپنے افراد سے محض کورانہ اطاعت چاہتا ہے تب تو اس کو عقلی ترقی سے کوئی مطلب نہیں ہوگا، لیکن اگر اخلاقی ترقی کے ساتھ مذہب عقلی ترقی بھی چاہتا ہے تو وہ ایسے احکام نہیں دے سکتا جو اتنے اٹل اور غیر متبدل ہوں کہ انسان کو یہ غور کرنے کی ضرورت ہی نہ پیش آئے کہ آیا ان سے جو فائدہ مقصود تھا وہ پورا ہوتا ہے یا نہیں۔ یہ بھی یاد رہے کہ اگر دین کو صرف اخلاقی ترقی کی جدوجہد کا مترادف قرار دیا جائے تب بھی عقلی ترقی اس کا ایک لازمی حصہ ہوگی، کیوں کہ اخلاقی ترقی عقلی ترقی کے بغیر ممکن نہیں۔ عقل و اخلاق دونوں ایک رشتۂ وحدت میں بستہ و پیوستہ ہیں۔ ایک دوسرے کے لیے ناگزیر ہے اور انھیں علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ ساری تاریخ میں ایک مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی جہاں کسی بداخلاق اور بدکردار قوم نے عقلی ترقی کی ہو یا کوئی بے عقل اور کم فہم معاشرہ اخلاقیات کے میدان میں سبقت لے گیا ہو۔ تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں قوتیں متوازی خطوط پر چلتی ہیں، اس لیے مذہب روحانیت اور اخلاق کے ساتھ ساتھ عقل و بصیرت کے ارتقا کا بھی تقاضا کرتا ہے، لیکن عقل و بصیرت وہ ملکہ ہے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، جس سے انسان نئے حالات کا مقابلہ کرتا ہے۔ اس لیے مذہبی احکام و قوانین کو بھی اگر وہ اصولی نہ ہوں نئے حالات سے

مطابقت دینی پڑتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نئے حالات واشکال پیدا کر کے انسانی عقل وبصیرت اور اس کے اخلاق دونوں کا امتحان لیتا ہے۔ عقل وبصیرت کا امتحان یہ ہوتا ہے کہ آدمی دینی اور مذہبی احکام میں اپنا اجتہاد استعمال کرے اور عقلائے قوم اس امر پر غور کریں کہ اب انھیں کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں اور قوانین کو کس طرح حالات سے مطابقت دینی چاہیے۔ اخلاقی امتحان یہ ہوتا ہے کہ آیا خدا اور رسول نے جس مصلحتِ کلی اور عمومی مقصد کے پیشِ نظر کوئی خاص حکم دیا تھا اس کے ساتھ انسان کی وفاداری قائم ہے یا نہیں۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ نئے حالات کے تقاضوں کے باعث انسان دینی احکام، مذہبی قوانین (بلکہ اپنے دنیوی اور معاشرتی قوانین میں بھی جن کے بارے میں شارع نے سکوت اختیار کیا ہے) کوئی ایسی تبدیلی تو پیدا نہیں کرتا جو حاکم کی مرضی اور مقصد کے کلی طور پر منافی ہو؟ ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الفاسقون کا مطلب یہ ہے کہ خواہ حالات کچھ بھی ہوں دین کے کلیات، مقاصد اور بنیادی اقدار کے ساتھ تمھاری وفاداری قائم رہنی چاہیے اور محض ہوائے نفسانی، طبقاتی اغراض یا قومی تعصبات کے تحت دینی بلکہ دنیوی امور واحکام میں بھی کوئی تغیر نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے یہ معنی نہ تھے کہ مسلمان قوانین واحکام کی لفظی پیروی کرتے رہیں، خواہ اس سے وہ مقصد بالکل فوت ہو جائے اور وہ مصلحت یکسر برباد ہو جائے جو ان احکام کی علت وغایت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے اپنے بیشتر احکام کی علت اور مصلحت عمومی بھی صاف لفظوں میں بیان کر دی، مثلاً نماز کے بارے میں کہہ دیا ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر، یعنی نماز کی اصل غایت یہ ہے کہ انسان بری اور فحش باتوں سے بچے۔ روزہ کے احکام کے ساتھ لعلکم تتقون کہہ کر اس کا منشا ظاہر کر دیا۔ فے اور غنیمت کے احکام دیتے ہوئے فرمایا: لایکون دولۃ بین الاغنیاء منکم (تاکہ دولت صرف مال داروں میں گردش نہ کرتی رہے بلکہ اس کی تقسیم میں زیادہ سے زیادہ پھیلاؤ ہو)۔ کہا جاسکتا ہے کہ قرآن نے صرف چند احکام کے سلسلے میں یہ طریقہ کار اختیار کیا ــــ لہٰذا ہمیں انہی احکام کی مصلحت وعلت کو پیشِ نظر

رکھنا چاہیے، باقی احکام کی علّت و مصلحت ہم نہیں معلوم کر سکتے، اس لیے ان کی لفظی پیروی ضروری ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس لیے غلط ہے کہ اول تو قرآن خود انسان کی عقل و بصیرت پر اعتماد کرتا ہے اور اس کا امتحان چاہتا ہے۔ دوئم قرآن کا زمانہ وہ تھا جب لوگ عقلیت سے عموماً بے بہرہ تھے اور ہر چیز کے لیے فوق الفطری اسناد پر تکیہ کرنا چاہتے تھے۔ یہ وہی زمانہ تھا جب لوگوں نے عیسیٰ کو خدا کا بیٹا بنا رکھا تھا، مریم کو خدا کی ماں قرار دے دیا تھا اور فی الجملہ مذہب کو نامعقول اور ناقابلِ فہم امور سے خاص نسبت دے دی تھی۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں کو یہ یقین دلانے میں بڑی دقت پیش آئی کہ آپ انسان ہیں خدا نہیں۔ پھر بھی بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آیا اور انھوں نے اپنی تسکین کے لیے اس قسم کی باتیں ایجاد کر لیں کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نورِ محمدی پیدا کر چکا تھا۔ ایسے زمانے میں قرآن نے آکر اپنے احکام کا فلسفہ نہیں بیان کیا تو در حقیقت یہ انسان پر بڑا احسان تھا، لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ قرآن کے قوانین و احکام کسی فلسفہ پر مبنی نہیں یا یہ احکام محض اٹکل پچو دے دیے گئے ہیں۔ نہ ان کے اندر کوئی وحدت ہے نہ کوئی مصلحتِ عمومی اور نہ کلیات اور اصولوں کی کوئی طاقت۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ قرآن و حدیث نے جو عمومی مصالح بیان کیے ان کا یہ مطلب نہیں کہ ان کی روشنی میں جزئی احکام کی ترمیم کی جا سکتی ہے، بلکہ رسول اکرمؐ نے خود ہی حالات کا اندازہ کر کے ان کی مناسبت سے احکام میں خاص خاص رعائتیں رکھی ہیں، مثلاً یہ کہ پانی نہ ملے تو وضو کی بجائے تیمم کر لینا چاہیے، علیٰ ہذا القیاس۔ لیکن اوّل تو حالات غیر محدود ہیں جن کا احصا کسی قانون ساز کے لیے ممکن نہیں، دوسرے یہ کہ پھر علت کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ اگر جزئی احکام ہر حالت میں قائم رکھے جا سکتے ہیں تو پھر مصلحتِ عمومی کی تصریح بے کار اور اس کا بیان کرنا یا نہ کرنا برابر تھا۔ البتہ یہ اعتراض صحیح ہے کہ ہر فرد کو اپنی ذاتی رائے اور خواہش کے مطابق احکامِ دین میں تبدیلی کرنے کا کوئی حق نہیں۔ یہ صرف علما اور عقلا کا کام ہے بشرطیکہ وہ واقعی عالم و عاقل ہوں ـــ لکیر کے فقیر اور زندگی کے نئے تقاضوں سے بے خبر نہ ہوں۔ مگر یہ اعتراض صحیح نہیں کہ انسان کی

عقل و بصیرت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے کیوں کہ اس سے غلطیاں سرزد ہو سکتی ہیں۔ غلطی، خطا اور تجربے کے بغیر زندگی ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اگر خدا یہ خطرہ نہ مول لیتا تو وہ انسان کو عقل و فہم سے محروم رکھتا لیکن اس نے جان بوجھ کر انسان کو اخلاقی اور عقلی آزادی عطا فرمائی کیوں کہ اسے اپنی مخلوق پر اعتماد تھا۔ چنانچہ خدا پر جب فرشتوں نے یہ اعتراض کیا کہ تو ایک ایسی مخلوق پیدا کر رہا ہے جو زمین پر خون بہائے گی اور فساد پیدا کرے گی تو خدا کا جواب یہ تھا کہ میں تم سے بہتر اپنی مصلحت جانتا ہوں (انی اعلم مالا تعلمون)۔ فرشتوں کے اعتراض کو غلط نہیں ٹھہرایا لیکن انسانی فہم و بصیرت پر اپنا اعتماد ظاہر کر دیا۔

یہ بھی صحیح ہے کہ خالی اصول و کلیات سے کچھ نہیں ہوتا جب تک جزئیاتِ تجربہ پر اُن کا اطلاق نہ ہو۔ چنانچہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ اسلام خالی تصوف اور روحانیت نہیں، ایک معاشرہ اور نظام بھی ہے، جس کے معنی یہی ہیں کہ وہ محض کلیات اور مجردات پر اکتفا نہیں کرتا، صرف اخلاقی تعلیمات و ہدایات کی تصریح پر قناعت نہیں کرتا بلکہ انھیں جزئیاتِ حیات پر منطبق کر کے قوانین اور احکام کی شکل دیتا ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلیات و مجردات ضروری نہیں، بلکہ یہ وہ آیات ہیں جن کو لے کر انسان زندگی کی تجربہ گاہ میں داخل ہوتا ہے اور جزئیاتِ عالم میں ربط و وحدت پیدا کرتا ہے۔ جس طرح کلیات بغیر جزئیات کے مہمل ہیں، اسی طرح وہ جزئیات جن کے پسِ پشت کوئی فلسفہ، کوئی اصول اور کلیات کی کوئی تنظیمی وحدت نہ ہو بے کار ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارا صوفی کلیات و مجردات کے عالم سے نکل کر جزئیاتِ تجربہ کے میدان میں نہیں آتا، اسی طرح ہمارا فقیہ جزئیات کے عالم سے کلیات تک صعود نہیں کر سکتا۔ اس لیے اس کا ذہنی ارتقا محدود اور اس کی نظر تنگ رہتی ہے۔ مسلمانوں میں فلسفہ اور علومِ عقلیہ نے جو ترقی نہیں کی اس کی وجہ یہی تھی کہ جو جزئیاتِ دین میں اتنے پھنسے رہے کہ کبھی کلیات کی طرف مڑ کر نہ دیکھ سکے۔ مسلمانوں کی موجودہ عقلی پستی کا بھی یہی سبب ہے۔ وہ حالات و واقعات کے صحیح اسباب کا تجزیہ کرنے سے اسی بنا پر قاصر ہیں کیوں کہ جزوی مظاہر اور واقعات سے آگے ان کی نظر نہیں جاتی۔ اسباب و علل کی جستجو کے لیے انسان کو بات کی تہ تک پہنچنا پڑتا ہے جس کے معنی یہ

ہیں کہ اجزائے حیات اور جزوی واقعات کے مابین ربط اور وحدت قایم کرنا ضروری ہے اور یہ ربط قایم نہیں ہو سکتا اور نہ اس وحدت کی تشکیل عمل میں آ سکتی ہے جب تک ذہنِ انسانی ان کے اندر سے مجردات و کلیات اخذ نہ کرے۔ لیکن یہ مجردات اوزار و آلات کے مانند ہیں انھیں گھر میں لے کر بیٹھے رہنے سے کوئی فائدہ نہیں۔ یہ صرف اسی صورت میں کام آ سکتے ہیں جب انسان انھیں لے کر کارخانۂ حیات اور زندگی کی تجربہ گاہ میں پھر داخل ہو۔ نو فلاطونی تصوف نے مسلمانوں میں صوفی فلسفہ تو پیدا کیا مگر یہ فلسفہ زندگی کے کسی کام نہ آ سکا، کیوں کہ افلاطون کے اعیان کی طرح اس کے کلیات و مجردات کی دنیا عالمِ ہست و بود سے بالکل الگ تھی۔ اس کے برعکس پیغمبروں کے مجردات و کلیات اسی محسوس زندگی اور مادی عالم کے کام آتے ہیں۔ انبیائے کرام مجردات کی دنیا میں کھو نہیں جاتے، بلکہ انھیں لے کر پھر عالمِ واقعات میں واپس ہوتے ہیں۔ غارِ حرا میں حضور سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مجردات عالمِ بالا سے حاصل کیے انہی کی مدد سے بالآخر آپ نے عربوں کے معاشرے اور اجتماعی زندگی میں انقلاب پیدا کر دیا، لیکن جب ایک مرتبہ یہ انقلاب مکمل ہو گیا اور اس کے قوانین متشکل ہو گئے تو پھر کسی فقیہ اور عالم نے ان کلیات و مجردات کی طرف نظر اٹھا کر نہیں دیکھا جن پر نظامِ اسلامی کی تعمیر عمل میں آئی تھی بلکہ ان جزئیات میں منہمک رہے جن سے گزر کر زندگی بہت آگے بڑھ چکی تھی۔

تمت

اس کتاب میں اسلام اور
مذاہبِ عالم کا ایک تقابلی
مطالعہ پیش کیا گیا ہے۔ فاضل
مصنف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ
انسانوں کے مذہبی شعور کی
تشکیل طویل مدتوں سے جاری
تھی اور مذہبی تصورات میں
مسلسل ارتقا اور اصلاح کا عمل
جاری تھا۔ منطقی طور پر اسلام
انسان کے مذہبی شعور کی
فیصلہ کن منزل تھی۔ اُس نے
تمام مذاہب کے حقائق کو یک جا
کر کے اپنی وحدت میں سمو لیا۔
اس لئے ہر مذہب اور مکتبہ
خیال میں جس قدر سچائیاں
موجود تھیں وہ اسلام میں، یعنی
آسمانوں سے نازل ہونے والے
اس آخری مذہب میں سمٹ
آئی ہیں۔ گویا یہ انسان کا سب
سے ترقی یافتہ مذہب ہے۔

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ

2۔ کلب روڈ، لاہور